

## *Het vroege christendom en de antieke mysterieculten*

DANNY PRAET

Het is niet evident een korte en sluitende definitie te geven van de antieke mysterieculten. Om de vraag te beantwoorden of het vroege christendom een antieke mysteriecultus was, zou men nochtans die eerste horde moeten nemen of toch minstens een aantal eigenschappen moeten benoemen die gemeenschappelijk zijn aan alle of toch de meeste mysterieculten en aanstippen waarin de verschillende antieke mysteriën ook van elkaar verschilden. Ook moet men zich bewust zijn van de diversiteit van het christendom, zelfs in de allervroegste stadia van zijn ontwikkeling, en duidelijk maken welke vorm van ‘het’ christendom op welke manier door welk aspect van de mysterieculten beïnvloed zou geweest zijn. Het is onmogelijk dat alles in enig detail te doen binnen het kader van deze bijdrage, maar we zullen in het eerste deel van dit artikel toch een aantal elementen aanreiken om dan in het tweede deel de vraag over de banden met een of meerdere vormen van het vroege christendom te verduidelijken.

### Terminologie

Het woord ‘mysterie’ heeft in het moderne dagelijkse taalgebruik een aura van geheimzinnigheid gekregen: het is met een zekere romantiek verbonden en heeft een aura van irrationele esoterie verworven. Dit heeft ook te maken met de associatie tussen de antieke mysteriën en het Nabije Oosten. Door de werken van twee zeer invloedrijke geleerden, de Gentse godsdiensthistoricus Franz Cumont (1868-1947), waarover we straks meer zullen zeggen, en de Duitse classicus Richard Reitzenstein (1861-1931),<sup>1</sup> zijn de mysteriën geassocieerd met de Oriënt en dus in zekere mate ook met het Oriëntalisme in de zin van de Westerse stereotypering van het Oosten als exotisch, geheimenivol, irrationeel, sensueel en ook spiritueel.<sup>2</sup> Twee boeken, *Les Religions*

<sup>1</sup> Voor Reitzenstein is vooral zijn werk uit 1910 belangrijk: dit is vele malen uitgebreid en ook vertaald naar het Engels: 1978. Zie ook zijn 1904 en 1921.

<sup>2</sup> Zie het doctoraat van Eline Scheerlinck, 2014. Het standaardwerk over Oriëntalisme is natuurlijk Edward Saïd (1935-2003), Saïd 1978, vele herdrukken, ook in Nederlandse vertaling beschikbaar: Saïd 2005.

*orientales dans le paganisme romain* van Cumont, en *Die Hellenistische Mysterienreligionen* van Reitzenstein, die beiden ongeveer honderd jaar geleden zijn verschenen,<sup>3</sup> hebben lang het paradigma bepaald waarin de vraag naar de band tussen het christendom en de mysterieculen bestudeerd werd.<sup>4</sup> Zij spraken ten onrechte van ‘religies’ alsof het onafhankelijke identiteiten waren met een eigen wereldbeeld en moraal zoals de abrahamitische religies. Wij zullen veeleer van mysterieculen spreken en straks verder verklaren dat de mysteriën deel uitmaakten van het polytheïstische systeem: het waren geen aparte, exclusieve religies. Cumont en Reitzenstein legden ook de nadruk op de late, Hellenistische en Romeinse periode en op de invloed van het Midden-Oosten, want Hellenistisch duidt natuurlijk niet alleen op de periode na Alexander de Grote († 323 v.C.), maar ook op de mengcultuur met Griekse en Oosterse elementen, waarin die mysterieculen succesvol zijn geworden. Ook legden zij de nadruk op de verlossing die deze culten zouden verzekeren in dit leven maar vooral in het hiernamaals. In de tweede helft van de twintigste eeuw is er een belangrijke correctie op dit beeld ontstaan, voornamelijk onder de invloed van de Duits-Zwitserse godsdiensthistoricus Walter Burkert (1931-2015).<sup>5</sup> Hoewel Burkert een groot kenner was van het antieke Midden-Oosten, en er in zijn werk zeker plaats was voor het irrationele, met name voor gewelddadige krachten in de antieke religie en cultuur, legde zijn hoofdwerk over Griekse religie en zijn lezingen over *Antike Mysteriën* weer de nadruk op de Griekse oorsprong van de antieke mysteriën en ook op de niet-‘mystieke’ en ‘diesseitige’ aspecten van deze culten.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Zie de bundel uitgegeven door Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009 waarin tientallen bijdragen van specialisten een kritische evaluatie maken van het werk van Cumont, honderd jaar later. Ook de inleiding op de nieuwe uitgave van *Les Religions orientales* in de Bibliotheca Cumontiana, de kritische editie van het verzameld werk van Cumont, in ca. 20 delen, bevat veel waardevolle elementen voor de studie van Cumont: Cumont 2006. Over Reitzenstein zullen twee bijdragen verschijnen door Jan Bremmer en Nikolaos Kalospyros in de bundel uitgegeven door Lannoy & Praet, *The Christian Mystery*, gepland in de Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 2017.

<sup>4</sup> Zie het doctoraat van Annelies Lannoy, 2012, waarvan weldra het deel over Alfred Loisy in het Engels zal verschijnen. Zie ook Praet & Lannoy 2016.

<sup>5</sup> Zie Burkert 2011. Een Engelse vertaling van de eerste editie was verschenen als 1987. Zijn 2003 is ook in het Engels en het Frans verschenen. Zie verder over geweld ook zijn 1972; en voor het Oosten: 1984. Voor de interactie tussen de klassieke cultuur en het christendom (ruimer dan de mysterieculen) is met name nog van belang zijn als boekje uitgegeven lezing: 1996.

<sup>6</sup> Er zijn ook zeer nuttige verzamelingen van bronnen, zoals de twee volumes van elk ca. 600 pagina's uitgegeven in de reeks *Scrittori Greci e Latini* door Scarpi 2008. Het eerste volume verzamelt de bronnen over Eleusis, Dionysos en het Orfisme; het tweede volume die van de cultus in Samothrake, Cybele, Isis en Mithras. Ook nuttig zijn de Engelse vertalingen in Meyer 1987 waarin het laatste deel, pp. 223-253, “The Mysteries within Judaism and Christianity” documenteert met gnostische teksten en excerpten uit Philo en Clemens van Alexandrië. Een recent overzicht met veel verwijzingen naar primaire en secundaire bronnen, en dat ook het christendom behandelt, is van de hand van Bremmer 2014. Kort maar goed is, in de reeks “Beck Wissen”: Kloft 2010<sup>4</sup>. Ook hier bespreekt het laatste hoofdstuk onze problematiek: “Mysterienkulte und frühes Christentum”, 110-120.

De antieke terminologie van de mysterieculen toont naast het aspect van geheimhouding ook duidelijk het belang aan van de initiatie. Minstens even frequent als ‘mystèrion’ en ‘mystès’ (ingewijde) is de Griekse woordengroep rond ‘teletè, telein, teletès’ (inwijding, inwijden, ingewijde), die verwijst naar iets dat men moet volbrengen, tot een einde (‘telos’) moet brengen, in de zin van rituelen die men dient te doorlopen. ‘Mystèrion’ wordt doorgaans verbonden met het Griekse werkwoord ‘myo’ dat kan verwijzen naar het sluiten van de mond, of de ogen en/of de oren, in de zin van iets dat men niet mag zeggen, horen of zien. Walter Burkert meende echter dat dit een volksetymologie kon zijn en hij verbond het liever, op basis van Myceense teksten, met inwijden.<sup>7</sup> Een derde term is ‘orgia’, dat men zeker niet altijd dient te verbinden met orgieën in de moderne, decadente zin van het woord en alle bijhorende associaties met seks, drugs en alcohol. Het woord kon gebruikt worden voor om het even welke religieuze rite, zoals bij Aeschylus, *Zeven tegen Thebe*, vers 180 voor rituelen van de openlijke polis-culten. Het werd ook al in de voor-klassieke periode gebruikt in de *Homerische Hymne voor Demeter* (vv. 274 en 476) over de mysteriën van Eleusis, en het woord was dus, wanneer het wel voor mysteriën gebruikt werd, niet exclusief verbonden aan de mysteriën van Dionysos. Zo kon het ook de inwijdingen in de cultus van de Kabeiroi op het eiland Samothrake aanduiden. Belangrijke termen zijn verder ‘arrhèton’ en ‘aporrhèton’: het laatste betekent dat het verboden is met niet-ingewijden te spreken over de geheime rituelen, wat men met een moderne Latijnse titel de ‘disciplina arcani’ noemt. Het antieke Latijnse woord ‘arcanum’ werd gebruikt om alles wat privé en geheim was aan te duiden, niet uitsluitend in het kader van mysterieculen dus. Het eerste Griekse begrip, ‘arrhèton’ duidt erop dat men eigenlijk over de kern van de mysteriën niets kan zeggen. Het is met andere woorden een antieke en rituele vorm van negatieve theologie (de ‘via negationis’ of het apofaticisme) die de kern van de mystiek vormt in de abrahamitische tradities maar ook sterk aanwezig was in de antieke filosofie, vooral in de platonische traditie, en die stelt dat de menselijke taal en het menselijke denken niet rijk genoeg zijn om het goddelijke of het hoogste, het eerste principe van de werkelijkheid te bevatten en uit te drukken in woorden en categorieën. Wat men ervaart tijdens de inwijding in de mysteriën is een ervaring die men niet adequaat kan uitdrukken in woorden, en die ook banaal wordt wanneer men ze tracht onder woorden te brengen. Het ‘aporrhèton’ is dan paradoxaal genoeg een stilzwijgend middel om het ‘arrhèton’ uit te druk-

<sup>7</sup> Burkert 2003: 102, n. 36: “Die übliche Verbindung mit ‘muein’”, “‘Augen/Lippen schliessen’ könnte blosser Volksetymologie sein.” Zie ook Graf in *Brill’s New Pauly Online* s.v. “mysteries”, part A “General points-definition.”

ken. Dat is de filosofische betekenis van de mysteriën, zoals die zeer diepgaand is geanalyseerd door iemand zoals Friedrich Nietzsche.<sup>8</sup>

### Mysteriën-terminologie in christelijke teksten

Eusebius van Caesarea (263-339 n.C.), de auteur van de eerste *Kerkgeschiedenis*, en ook de man die de *Praeparatio evangelica* heeft geschreven, stond zeer dicht bij keizer Constantijn en heeft ook zijn biografie geschreven, in zeer positieve zin. *Het Leven van Constantijn* bevat enorm veel mysteriën-terminologie en stelt het christendom eigenlijk letterlijk voor als een Grieks-Romeinse mysteriecultus. We verwijzen naar een aantal passages uit het vierde en laatste boek van de *Vita Constantini*, § 22 waar Eusebius zegt dat Constantijn "...bekend met de mysteriën van ons geloof, converseerde hij in het binnenste van het paleis solitair met God" of § 29 waar hij het heeft over "... inwijden in de mysteriën van de heilige doctrine ...". Kandidaten voor het christendom werden in de Oudheid meestal gedoopt rond Pasen, wat gepaard ging met heel wat licht-symboliek door fakkels. Eusebius heeft het hier (IV § 61) ook over de "krachten van mystieke woorden en heilzame water". Constantijn liet zich dopen op het einde van zijn leven. Eusebius beschreef dit als volgt in Boek IV § 62:

‘Ο μὲν δὴ ταῦτ’ ἔλεγεν, οἱ δὲ τὰ νόμιμα τελοῦντες θεσμοὺς ἀπεπλήρουν θεῖους καὶ τῶν ἀπορρήτων μετεδίδοσαν, ὅσα χρὴ προδιαστειλόμενοι. καὶ δὴ μόνος τῶν ἐξ αἰῶνος αὐτοκρατόρων Κωνσταντῖνος Χριστοῦ μυστηρίοις ἀναγεννώμενος ἐτελειούτο, θείας τε σφραγίδος ἀξιούμενος ἠγάλλετο τῷ πνεύματι ἀνεκαينوῦτό τε καὶ φωτὸς ἐνεπίμπλατο θείου

Nadat hij zo gesproken had, volbrachten de priesters de voorgescreven rit en vervulden de goddelijke voorschriften. Nadat ze hem de nodige instructies gegeven hadden, maakten zij hem deelachtig aan wat niet gezegd mag worden ('ta aporrheta'). Zo werd Constantijn als enige van alle heersers in deze wereld ingewijd en herboren in de mysteriën van Christus, hij was het goddelijke zegel waardig geacht en hij werd verheugd van geest, en was nieuw gemaakt, vervuld van het goddelijke licht.

<sup>8</sup> Zie Biebuyck, Praet & Vanden Poel.

In het begin van de vierde eeuw, wanneer het christendom dus nog maar net de steun van een keizer had weten te winnen, schrijft Eusebius zonder enige terughoudendheid over de doop als over een inwijdingsritus in een mysterie-cultus. Ook later die eeuw, en in het Latijnse taalgebied, hebben christelijke auteurs doelbewust de mysteriën-terminologie overgenomen. Zo kunnen we verwijzen naar de Latijnse Kerkvader Ambrosius van Milaan (339-397 n.C.) die een werk getiteld schreef *De mysteriis, Over de mysteriën*, waarin hij de belangrijkste christelijke sacramenten het doopsel en de eucharistie, besprak. Zoals hij zelf aangaf, was dit boek bedoeld voor wie nog niet ingewijd of geïnitieerd was: 1, 2 “nondum initiatis”. De vraag zal echter zijn of dit ook reeds in de vroegere eeuwen het geval was, en of het enkel gaat om de overname van een bepaalde woordenschat dan wel ook over structurele gelijkenissen.

## De prototypische mysteriën: Eleusis en Dionysos

De cultus in Eleusis en de Dionysische mysteriën zijn de twee oertypes van antieke mysteriën. Beide stammen zeker al uit de pre-klassieke periode. Er zijn aanwijzingen voor een cultus in Eleusis vanaf de Mykeense periode en ook Dionysos, die in de mythologie als de jongste, laatst aanvaarde godheid van de Olympus voorgesteld wordt, is al geattesteerd van in het begin van onze documentatie van de Griekse culten. Vanaf wanneer in beide gevallen die cultus of, beter gezegd, een deel van die cultus ook de vorm heeft aangenomen van een inwijdingscultus, is onduidelijk, maar dat is zeker al het geval in de zesde eeuw voor onze tijdrekening, en wellicht al in de achtste. Er zijn nauwe banden tussen Eleusis en Dionysos maar een wezenlijk verschil tussen beide is dat de mysteriën van Eleusis enkel en alleen in deze voorstad van Athene konden gevierd worden, terwijl de Dionysische inwijdingen ambulant waren en geen centrum hadden, in overeenstemming trouwens met de hele mythologie van de rondtrekkende nieuwe godheid Dionysos: ‘de komende god’ om het met de woorden van Hölderlin te zeggen.<sup>9</sup>

In de cultus van Eleusis vereerde men ‘de twee godinnen’: Demeter, de Romeinse Ceres, godin van de vruchtbaarheid en met name van de landbouw, de graancultuur, en haar dochter Persephonè-Proserpina die volgens de mythe door Hades-Pluto geschaakt was en de helft van het jaar bij de god van de onderwereld diende door te brengen. Dionysos heeft ook in de mysteriën van Eleusis een rol in de zin van het kind van Zeus en Persephonè. Brood en wijn,

<sup>9</sup> Friedrich Hölderlin (1770-1843) in een gedicht “Brod und Wein”. Zie ook Frank 1982.

de basisbestanddelen van het antieke dieet, zijn hier dus in symbolische zin verbonden, maar wijn speelde geen rol in de eigenlijk rite van de Eleusinische orgia: wel een gerstedrank, de ‘kykeon’, zoals we zullen zien. Eleusis is een voorstad van Athene: het ligt aan de zee, ongeveer 20 kilometer ten Westen van de Akropolis, waarmee het door een ‘via sacra’ verbonden was. De mysteriën van Eleusis waren niet alleen via een weg met Athene verbonden, maar zij maakten ook deel uit van de officiële polis-cultus. Alleen was het een kwestie van persoonlijke keuze of men deel nam aan deze inwijdingscultus of niet. De cultus stond open voor mannen en vrouwen, voor vrijen en slaven. Vanaf de Hellenistische en de Romeinse periode stond de cultus ook open voor niet-Grieken, ‘barbaren’, en kwam men van heinde en verre naar Athene en Eleusis om zich te laten inwijden. De inwijding op zich was geheim, maar de jaarlijkse processie in de herfst, tijdens de grote mysteriën, vanuit het centrum van Athene naar het ‘telestèrion’, de inwijdingstempel in Eleusis, was allesbehalve geheim. En dat is dus reeds een belangrijke nuance voor de meeste mysterieculen: de goden die er bij betrokken zijn en ook een deel van de ritën voorafgaand aan de initiatie (zoals het vasten, de publieke offers, de reinigende baden in de zee, de massale optocht van Athene naar Eleusis, de spottende obsceniteiten halverwege die plechtige processie,...) zijn niet geheim maar ostentatief publiek. We hebben ook zeer veel tekstuele allusies, archeologische overblijfselen, inscripties en afbeelding op vazen en friezen, waardoor Walter Burkert heeft kunnen zeggen dat de cultus van Eleusis de best gedocumenteerde van de antieke wereld was.<sup>10</sup>

De *Homerische Hymne aan Demeter*, die uit de zevende of de zesde eeuw v.C. stamt, heeft heel veel zaken over de mythe en de rite van Eleusis openlijk bezongen. De onbekende dichter verhaalde de mythologie over de roof van Proserpina, de treurende zoektocht van Demeter naar haar dochter, het afsterven van de natuur, het opvrolijken van de moedergodin door obsceniteiten, het mislukte onsterfelijk maken van Dèmophon, het aanleren van de landbouw aan Triptolemos en het instellen van de mysteriën te Eleusis, met de *kykeon*, de rituele drank, en allerlei andere zaken. Op de eigenlijke inwijding wordt enkel gealludeerd. Demter leerde aan de mensen: “de mooie mysteriën, de verheven ritën, die men niet mag schenden, doorgronden, openbaren. Het ontzag voor de twee godinnen is zo groot dat men geen woord kan uitbrengen.”<sup>11</sup> De *Homeri-*

<sup>10</sup> Burkert 1987: 285; zie ook zijn 2003: 12.

<sup>11</sup> *Homerische Hymne aan Demeter*, vv. 476-479: ...δρημοσύνην ἱερῶν, καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλὰ Τριπτολέμοι τε Πολυξείνοι <τ>, ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ, σεμνά, τὰ τ' οὐ πῶς ἔστι παρεξ[ίμ]εν οὐ[τ]ε πῦθέσθαι οὐτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδὴν (vertaling zie Verbruggen 1995: 27).

*sche Hymne* stelt ook zeer expliciet wat men hoopt te bereiken door zich te laten inwijden en wat de niet-ingewijden zeker niet zullen verwerven:

Zalig de mens op aarde, die deze mysteriën aanschouwd heeft!  
Maar wie niet ingewijd is in de geheimen, wie er niet aan deel-  
neemt, krijgt niet hetzelfde lot, ook niet in het nevelige duister na  
de dood.<sup>12</sup>

Maar de essentie van wat zich afspeelde in het ‘telestèrion’ kennen we niet. Het is interessant op te merken dat dit gebouw functioneerde zoals een kerk of een moskee in die zin dat de mensen er binnen verzamelden en de centrale rite binnen voltrokken werd. Bij de normale Griekse tempels is het binnenste van een tempel de woonplaats van de godheid en gedeeltelijk of helemaal verboden terrein voor de mens. De cultushandelingen gebeurden voor de tempel aan het altaar of binnenin door een priester. De ‘gelovigen’ bleven doorgaans buiten. In het ‘telestèrion’ van Eleusis verzamelden de inwijdelingen binnen in het gebouw. Er was trouwens plaats voor een paar duizend deelnemers. Wat zij daar deden, hoorden en zagen is en blijft onduidelijk. Men spreekt in het kader van de antieke mysterie-culten van ‘dromena, deiknumena en legomena’: dus zaken die men doet, toont en zegt tijdens de initiatie. Maar het blijft gissen over wat er zich precies afspeelde. Lang heeft men gedacht aan een symbolische ondergrondse tocht die het lot van Proserpina dramatisch zou naspelen, maar de opgravingen hebben duidelijk aangetoond dat er geen souterrain was in Eleusis. Ook de zogenaamde grot van of poort naar Hades naast het ‘telestèrion’ is veel te klein om een rol gespeeld te hebben, en bevindt zich bovendien buiten het tempelheiligdom. Men heeft in elk geval tekstuele allusies naar een soort ritueel drama, waarbij vuur- en lichteffecten wellicht een rol speelden, en volgens negatief ingestelde christelijke bronnen vruchtbaarheidssymbolen getoond en gemanipuleerd werden. De christelijke auteur Clemens van Alexandrië (ca. 150-ca. 215 n.C.) heeft de formule, het *synthèma*, overgeleverd die de Eleusinische mysten enkel aan elkaar mochten zeggen. “Ik heb gevast, ik heb het brouwsel (de ‘kykeon’) gedronken, ik heb genomen uit de kist (of korf: ‘kistè’), ik heb mijn werk gedaan (ik heb iets bewerkt), ik heb geplaatst in de mand (of korf: ‘kalathos’), ik heb genomen uit de mand en geplaatst in de kist.”<sup>13</sup> Wat men precies in en uit die kist of

<sup>12</sup> Homerische Hymne aan Demeter, vv. 480-483: Ὀλβιος δὲ τὰδ' ὅπως ἐπιχθονίων ἀνθρώπων· δὲ δ' ἀτελής ἱερῶν ὅς τ' ἄμμορος, οὗ ποθ' ὁμοίων αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφοι εὐρώεντι. (vertaling Verbruggen 1995: 27).

<sup>13</sup> Clemens van Alexandrië, *Protrepticus*, § 2, 18f: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος, ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

korf en in die mand of korf plaatste en wat men ermee deed, is louter onderwerp van speculatie. Er is ook sprake van een korenaar die afgesneden en getoond wordt als apotheose van het hele gebeuren, maar wat het precies allemaal inhield, weten we niet. De ervaring moet wel indrukwekkend geweest zijn, want het heeft eeuwenlang een wereldwijd succes gekend, en het transformeerde de ingewijde duidelijk in zijn of haar existentiële identiteit. Cicero schreef in zijn werk *Over de Wetten* 2, 36 dat hij door de mysteriën van Eleusis de waarheid over het leven had leren kennen en met een grote vreugde in dit leven was komen te staan en ook de dood op een meer hoopvolle manier tegemoet keek:<sup>14</sup>

Want hoewel ik van mening ben dat Athene vele uitmuntende en goddelijke zaken voortgebracht en bijgedragen heeft tot het leven van de mensen, is er toch niets beters dan die mysteriën waardoor wij uit onze wilde en ongecultiveerde bestaan opgevoed zijn tot ware menselijkheid ('humanitas') en waardoor we verzacht zijn. Men spreekt van 'initia' (inwijdingen: letterlijk 'beginpunten') en in waarheid hebben we hierdoor de eerste beginselen ('principia') van het leven leren kennen, en niet alleen hebben we hierdoor geleerd om met vreugde te leven, maar ook om met een betere hoop te sterven.

Heel wat ingewijden keerden ook de tweede keer terug, waarbij zij vaak of meestal een nieuwe ingewijde voor de eerste graad meebrachten. De tweede deelname, waarbij men de riten niet zelf onderging, maar toekeek, bracht de ervaring tot een einde: men had dan de ware 'visio mysterii' ervaren, de 'epopteia', men had de riten gecontempleerd en zo de hoogste graad van inwijding bereikt: men was 'aanschouwer', 'epoptès' geworden. Plato zal dit stadium (onder andere) in zijn *Phaedrus* 250c en *Symposium* 210a gebruiken voor het verwerven van het hoogste filosofische inzicht, maar opnieuw weten wij niet of dit stadium in de mysteriën een cognitieve inhoud had dan wel een apofatische ervaring inhield. Wellicht het tweede omdat Plato wil aanduiden dat men de hoogste filosofische inzichten niet kan onder woorden brengen. Plato zal zeer belangrijk zijn voor het verspreiden van het systeem en de ter-

<sup>14</sup> Cicero, *De Legibus* 2, 36: "Nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculsi ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi."



minologie van de mysteriën van Eleusis: ook wie niet zelf in aanraking was gekomen met de riten of met mensen die zelf ingewijd waren, zoals orthodoxe joden wellicht, konden toch kennis hebben van het hele mysteriegebeuren en dat eventueel zelf gebruiken voor wat zij wensten uit te drukken. Vooral de joodse filosoof Philo van Alexandrië (ca. 25 v.C.-50 n.C.), die dus ongeveer een tijdgenoot was van Jezus van Nazareth en Paulus van Tarsus, kende minstens via Plato en wellicht ook via andere bronnen de hele terminologie en de basisstructuur van een inwijding in de mysteriën. Christoph Riedweg heeft een belangrijk boek gepubliceerd waarin hij de terminologie van de mysteriën analyseert bij deze Joodse filosoof die zo bepalend is geweest voor de ontwikkeling van de christelijke theologie en bij Clemens van Alexandrië, een van de eerste christelijke filosofen.<sup>15</sup> In het judaïsme vindt men deze terminologie trouwens niet alleen bij Philo van Alexandrië: ook de roman *Jozef en Aseneth* is volledig doordrongen van de mysteriën.<sup>16</sup> Deze kleine roman is zeer moeilijk te dateren: sommigen dateren het voor onze jaartelling en beschouwen het dus als volledig joods, anderen tot de tweede of derde eeuw erna en dan wisselen de opvattingen of het joods dan wel joods-christelijk is. Waarschijnlijk is het geschreven in Egypte in de Joodse of de christelijke gemeenschap. Het is zeker beïnvloed door gnostische stromingen, maar ook het dateren van het gnosticisme is een zeer moeilijke kwestie, en met name de vraag of er een pre-christelijke gnosis is geweest. De roman bevat een lange passage waarin Aseneth, die hopeloos verliefd is op Jozef, haar oude kledij en juwelen aflegt, vervolgens langdurig vast, zich letterlijk in zak en as hult, om vervolgens onder de leiding van een engel een hele reeks bizarre rituelen met een honingraat en bijen te ondergaan, die haar volledig bedekken en daarna sterven, vooraleer zij een nieuwe identiteit aanneemt, en klaar is om te huwen met Jozef. In hoofdstuk zeven (p. 35) zegt de engel / mens tot haar “Gelukkig ben je, Aseneth, want de geheimenissen van God zijn aan jou geopenbaard.”

## Beloften over het hiernamaals?

Niet alle mysterieculen maakten de ingewijden beloften voor het hiernamaals, maar men heeft wel lang gedacht dat ze dit deden. Deze aanname heeft de interpretatie van onze bronnen soms sterk beïnvloed. Een bekend voorbeeld is de “in aeternum renatus”-inscriptie die betrekking heeft op het tauro-

<sup>15</sup> Zie Riedweg, 1987.

<sup>16</sup> Jozef en Aseneth. De Apokalyps van Baruch. De Pseudepigraphen 2. Vertaald, ingeleid en toegelicht door M. de Goeij. Kampen: Kok, 1981, pp. 23-44.

bolium.<sup>17</sup> Het taurobolium is het offer van een stier, dat verbonden was met de cultus van Attis en Cybele, de Frygische Moedergodin. Aanvankelijk was dit een gewoon offer, waarbij wellicht de teelballen van de stier in een ritueel naar een bepaalde plek gebracht en daar begraven werden. De meeste inscripties stammen uit de Romeinse keizertijd en tonen dat dit ritueel niet werd uitgevoerd voor de particulier die het betaalde, maar “pro salute imperatoris”. Op het einde van zijn ontwikkeling is er een ritueel ontstaan, beschreven door Prudentius (ca. 348-ca. 405 n.C.), en daarom door sommige auteurs zelfs betwijfeld als christelijke fantasie over een heidens ritueel, dat men kan omschrijven als een bloeddoopt<sup>18</sup>. De inwijdeling zou hierbij plaats genomen hebben in een kuil, gedeeltelijk bedekt door geperforeerde planken waarboven een stier geslacht werd. Het bloed liep door de planken over het hoofd en het hele lichaam van de persoon die plaats genomen had in de kuil. Een enkele inscriptie (*CIL* VI, 510 = *ILS* 4152) had vermeld dat de persoon door het taurobolium “in aeternum renatus” was, maar het is zeer de vraag of deze inscriptie authentiek is en, indien authentiek, is het zeker niet representatief voor wat de meeste aanhangers van Attis en Cybele hoopten te bereiken door een taurobolium. Er zijn namelijk voldoende epigrafische bewijzen voor mensen die meermaals een stier hadden laten doden in deze cultus, dus wellicht hoopte men gedurende een aantal jaren (een periode van 20 jaren) voor zichzelf of voor de keizer en de hele gemeenschap, een betere gezondheid of een grotere kracht te bekomen. Het zou geen zin hebben om meermaals “in aeternum renatus” te worden, dus is het zeer onwaarschijnlijk dat deze inscriptie representatief is voor de intenties van de meeste ‘taurobolati’.

Voor Cumont waren deze rite en deze cultus een voorbeeld van de evolutie van religieuze opvattingen in de Late Oudheid en ook een goede case-study voor de culturele ‘melting pot’ waarvoor hij Hellenistisch Klein-Azië en later het hele Romeinse Rijk aanzag. In het hoofdstuk “L’Asie Mineure” van zijn *Les Religions Orientales* (Cumont 2006: 70-107) maakte hij de volgende analyse. Op basis van de verspreiding in het Westen van het ‘taurobolium’ meende Cumont te kunnen besluiten dat Cybele zich reeds in Klein-Azië vermengd had met de Iraanse godin Anahita, de gezellin van Mithras.<sup>19</sup> Via het

<sup>17</sup> De standaardstudie is die van de Gentse historicus Robert Duthoy 1969, verschenen in de EPRO-reeks die gesticht is door Maarten J. Vermaseren (1918-1985), een leerling van Cumont, de *Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain* waarin meer dan 100 volumes verschenen zijn over deze religies. Zie ook de Gentse opgravingen in Pessinus, het centrum van de Cybele-cultus in Anatolië, en de synthese door zijn collega Johnny Devreker & Inge Claerhout, 2008. Zie ook mijn 2013.

<sup>18</sup> Prudentius, *Peristephanon* 10, vv. 1011-1050; men vindt dit bv. geciteerd en besproken bij Cumont 2006: 99-100. Zie ook de werken geciteerd in noot 30 supra.

<sup>19</sup> We hebben dit thema verder uitgewerkt in Praet 2013.

dualistische moralisme van de Perzen had de oorspronkelijke primitieve gedachte van de magische kracht van het bloed een meer spirituele betekenis gekregen. De Thracische en Frygische god Sabazios, die ook met de Orfische Dionysus Zagreus geïdentificeerd werd, kreeg via de homonymie met Jahweh Sabaoth, de Heer der Heerscharen, ook een syncretische link met het jodisme. Volgens Cumont onderging de cultus van Attis en Cybele reeds in het Hellenistische Klein-Azië de invloed van het joodse monotheïsme en van de Mozaïsche moraliteit. Deze dubbele invloed van de Perzische en Joodse diaspora in Klein-Azië had zo reeds in het Midden-Oosten de verdere religieuze ontwikkelingen in het Westen ‘voorbereid’.

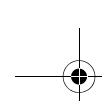
Deze evolutie verklaart voor Cumont hoe men van een veeleer wansmakelijke bloeddoopt, gebaseerd op een primitieve, magische transfer van fysieke kracht kon overgaan naar de gedachte “in aeternum renatus” te zijn: zich een gelukkig hiernamaals verzekerd te hebben. Aangezien men bij het taurobolium letterlijk afdaalde in de aarde, in een put om het bloed te ontvangen, en men zich dit hiernamaals voorstelde als een existentie in de hemelen, vertegenwoordigt de cultus van Attis en Cybele dus een historische en een symbolische opstijging van het laagste niveau (de aarde qua locatie, primitieve bloedmagie qua religieus stadium) naar het hoogste (de hemelen qua focus, en geloof in de onsterfelijke ziel qua fase in de religieuze ontwikkeling). Wanneer deze geëvolueerde composiet-cultus van Attis-Sabazios en Cybele-Anahita zich verspreidde in het Westen, vormde Cybele, nog steeds volgens Cumont, ook nog eens een externe alliantie met de mysteriecultus van Mithras die enkel mannen toeliet, zodat er op gender-vlak een organisatorisch aggregaat van culten ontstond maar nog geen totale synthese, zoals die later wel in en door de Kerk zou gevormd worden. We geven dit voorbeeld om te tonen hoe vooronderstellingen over de mysteriën als vormen van een persoonlijke, spirituele verlossingscultus met inwijdingen parallel aan de christelijke ritens soms heel lang de selectie en vooral de interpretatie van bronnenmateriaal beïnvloed heeft. Daarbij vormden de mysterieculten vaak een fase in een sterk evolutionistische visie op de ontwikkeling van het religieuze denken en handelen doorheen de geschiedenis.

We kunnen niet elke mysteriecultus bespreken, maar geven graag nog een citaat uit het beroemde elfde en laatste boek van de *Metamorfosen* of *De Gouden Ezel* van Apuleius van Madaura (ca. 125-ca. 180 n.C.).<sup>20</sup> De antiheld van deze Latijnse roman uit de tweede eeuw van onze jaartelling geeft ons

<sup>20</sup> Wij citeren de vertaling van Schwartz 1996: 218 (XI, 23-24). In 2015 is een collectieve commentaar van bijna 700 pagina's op dit elfde boek verschenen zie Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015.

informatie van een onschatbare waarde over de inwijding in de mysteriën van de Egyptische goden Isis en Osiris die hij ondergaat. De romaneske setting is Korinthe en Rome, en het is duidelijk dat deze cultus ook publieke aspecten had zoals een Isis-processie naar de zee, en de ingewijde toont zich na de inwijding aan een publiek. Over de ritën en het effect van die ritën spreken Lucius en Apuleius enkel in bedekte termen. De mythe van Isis en Osiris (Serapis) is uitgebreid besproken door Plutarchus van Chaeronea (ca. 46-120 n.C.) in zijn *De Iside et Osiride*, traktaat 26 in boek V van de *Moralia*, waarin hij een hele interpretatie geeft van de mythen en de ritën rond deze Egyptische goden en hun zoon Horus of Harpocrates. Reeds in de oudste tijden was Osiris de god van de onderwereld en de rechter in het hiernamaals. Isis is de brengster van cultuur, landbouw, maar ook van magie. Zij is de godin met de duizend namen, die zelfs heerst over het astrologische fatum, en haar echtgenoot-broer Osiris weer tot leven wist te brengen nadat hij in stukken gesneden was door zijn boosaardige broer Seth. De cultus heeft zich al in de Hellenistische periode over de hele Middellandse Zee verspreid: er was een grote Isis-tempel op het Marsveld in Rome, en ook in Pompeï is een heiligdom ontdekt met zeer interessante fresco's. Keizer Hadrianus had in Tivoli een voorbeeld gegeven van de Egyptomanie die de Westerse cultuur om de zoveel eeuwen in zijn greep lijkt te krijgen. De meeste beelden daarvan zijn nu in de Vaticaanse Musea te bewonderen. Ook het getuigenis van Apuleius laat het belang van deze cultus zien in de tweede eeuw, en doet vermoeden dat de cultus bepaalde belofte inhield voor het hiernamaals. Dat de inwijding een persoonlijke transformatie teweeg gebracht heeft, is in een roman met *Metamorfosen* als titel en thema meer dan een suggestie.

Gij, belangstellende lezer, zult U misschien gespannen afvragen, wat daarna gezegd, wat gedaan werd. Ik zou het U zeggen, als het geoorloofd was het te zeggen; gij zoudt het vernemen, als het geoorloofd was het te horen. Maar een gelijke schuld zouden oren en tong op zich laden wegens die roekeloze nieuwsgierigheid. Toch zal ik U, die misschien in vroom verlangen gespannen afwacht, niet kwellen door langdurige onrust. Luister dus, en geloof, dat het de waarheid is. Ik ben het grensgebied van de dood genaderd en na de drempel van Proserpina te hebben betreden, ben ik teruggekeerd, meegevoerd door alle elementen, midden in de nacht heb ik de zon zien stralen met helder licht, de goden van de onderwereld en de hemel heb ik voor ogen gezien en van nabij aanbeden. Ziehier mijn verhaal, dat gij wel hebt gehoord, maar



toch noodzakelijkerwijze niet zult begrijpen. Ik zal alleen meedelen wat ongestraft ter kennis van de profanen kan worden gebracht. 24. In de vroege ochtend, nadat de gewone ceremonies waren verricht, trad ik naar voren, aan de godin gewijd, in een twaalfvoudige stola, een weliswaar mystiek gewaad, maar geen verplichting verbiedt mij te spreken van iets wat toen door talrijke aanwezigen is gezien. Want op bevel betrad ik een houten podium midden in de heilige tempel voor het beeld van de godin opgesteld, opvallend door mijn gewaad van fijn linnen, bloemrijk geborduurd. (...) In de rechterhand een vlammeende toorts, mijn hoofd was omgeven door feestelijke, blanke palmkrans,...

## Dionysos

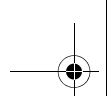
We keren echter terug naar de andere prototypische en archaïsch-Griekse mysteriecultus: die van Dionysos. Bacchus, Bakchos of Dionysos is de godheid van de grens, van de limiet.<sup>21</sup> Hij symboliseert het overschrijden van die grenzen, het verlies van de identiteit en van de individualiteit. Hij wordt afgebeeld als mens en als dier (vooral als een stier), of soms als een combinatie van mens en dier. Zijn antropomorfe verschijning is verwijfd waardoor hij oscilleert op de grens tussen man en vrouw, maar voor de band met het christendom is de belangrijkste grens natuurlijk die tussen mens en god. Dionysos is volgens de klassieke mythologie geboren als de zoon van Zeus en de sterfelijke vrouw Semele. Uit afgunst hadden de zusters van de zwangere Semele haar overtuigd om haar hemelse minnaar te dwingen zich te tonen in zijn volle goddelijke glorie. De tragedie zit reeds in het geboorteverhaal van de god der bokkenzangen. Gebonden door zijn belofte aan haar, moest Zeus zich openbaren als de bliksemgod waardoor zijn sterfelijke geliefde tot asse wederkeerde maar ook zijn half-goddelijke kind dreigde te sterven. Zeus plaatste de kleine Dionysos in zijn dij om de zwangerschap te voldragen. Dionysos is daardoor tweemaal miraculeus geboren: één keer onvoldragen uit een sterfelijke vrouw, en een tweede keer uit de dij van zijn goddelijke vader. Hij moest ook zijn volle goddelijke status verwerven, en veroverde de wereld voor zijn cultus vanuit India, waardoor hij ook nog eens op de grens tussen Oost en West balanceerde: als een barbaarse maar ook een Griekse godheid. Nochtans is Dionysos al geattesteerd in Mykeense documenten, dus hij is

<sup>21</sup> Een zeer goede bespreking vonden wij "Dionysos et la religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux" in Gernet 1968: 83-118.

wellicht een oer-Griekse god, wat betekent dat de Grieken hem doelbewust hebben afgebeeld als een vreemde god die een plaats verworven heeft op hun Olympus. Dionysos staat dus duidelijk symbool voor alle grens-ervaringen die we in bovenstaande paragraaf hebben opgesomd.

Dionysos staat natuurlijk in de eerste plaats bekend voor de grens die de mens kan bereiken en overschrijden in trance: of die nog opgewekt werd door alcohol, in casu wijn, of door muziek en dans. Door de profilering van Bacchus in de populaire cultuur,<sup>22</sup> wordt Dionysos veel te vaak afgedaan als enkel en alleen de god van de wijn, en de bacchanaliën als platte zuippartijen en seksorgieën, maar het is toch belangrijk op te merken dat de maenaden of bacchanten in de *Bacchae* van Euripides enkel melk drinken en door muziek, dans en het rondtrekken in de bergen buiten zichzelf treden. Hier is ook geen sprake van expliciete seksuele handelingen, hoewel de bacchanten daarvan door tegenstanders verdacht worden. De term extase die men vaak gebruikt om het effect van Dionysos aan te duiden, is niet helemaal correct. Het Griekse 'ekstasis' betekent letterlijk 'uit-treding' maar in het geval van de Dionysos-cultus gaat het veeleer om de omgekeerde beweging: niet de mens die uit zichzelf treedt, maar de godheid die in de mens treedt. Dit is de etymologie van de term 'enthousiasmos': bezetenheid door een godheid die intreedt ('en theos') en waardoor de mens zijn of haar individueel en sociaal karakter verliest. Daarom ook is Dionysos de god van het masker en van het theater, waarin de acteurs een andere identiteit aannemen en de toeschouwers zich identificeren met wat ze zien op de scène. De hoogste cultuuruitingen zoals de kleine en de grote Dionysia, de theaterfestivals met tragedie en komedie, zijn opgedragen aan Dionysos. Cultuur versus natuur is opnieuw een dualiteit waarop Dionysos alludeert want hoewel hij de godheid is van de hoogste culturele uitingen, geven mensen in het kader van zijn cultus ook de basis zelf van cultuur op. De aanhangers van Dionysos keren door de bergen in te trekken tijdelijk terug naar een pre-culturele, men zou zelfs kunnen zeggen naar een pre-menselijke toestand waarin ze jagen als een roedel en enkel rauw voedsel eten dat ze met hun blote handen en ontblote tanden aan stukken scheuren: de 'sparagmos' of 'diasparagmos' en de 'omophagia', respectievelijk het verscheuren van dieren en het eten van rauw vlees. Deze rite, als men het zo kan noemen, want het is wel deel van een cultureel gegeven zoals een cultus en een ritus, maar pretendeert anderzijds terug te gaan naar een pre-ritueel stadium van de mensheid, heeft een pendant in de orfische mythe van

<sup>22</sup> Een goed overzicht van de antieke en moderne profilering van Dionysos en Bacchus in de hoge en lagere cultuur biedt Baeumer 2006.



Dionysos Zagreus die zelf als kind verscheurd werd door de Titanen, en die ook veel van zijn tegenstanders liet verscheuren. Dionysos wordt ook hier opnieuw geboren en volgens een (weliswaar late) interpretatie zijn de mensen geboren uit de as van de Titanen die door Zeus neergebliksemd waren. Dionysos betekent letterlijk ‘zoon van Zeus’ en volgens de orfische mythe is de mensheid ontstaan uit deze as, die een mengsel is van de boosaardige Titanen en van de stukken goedaardige Dionysos die zij opgepeuzeld hadden. Ook dit is weer een thematisering van het liminale, de grenservaring tussen eenheid en verdeeldheid, tussen goed en kwaad, het goddelijke en het materiële. De verscheurde Dionysos, orfisch of ‘klassiek’, staat voor de tragiek van het individu dat los van de groep spreekwoordelijk verscheurd wordt door een keuze die hij of zij moet maken maar waardoor dat individu ten onder zal gaan. De kracht van de vernietiging is echter ook de kracht van de vernieuwing en daardoor zal Dionysos ook geassocieerd worden met de eeuwige wederkomst van het leven. In de orfische variant staat Dionysos zeker verwant met reïncarnatie en de cyclus van reïncarnaties. We weten dit door de zogenaamde orfische gouden ‘lamellae’ of blaadjes, die meegegeven werden in het graf of gedragen rond de hals in een beschermend phylakterium, en die men heeft aangetroffen in graven: vooral in Noord-Griekenland en in Magna Graecia. Het waren een soort dodenpassen waarbij de overledene geacht werd bepaalde zaken te zeggen en te doen, of veeleer te vermijden opdat hij of zij een beter bestaan zou hebben in het hiernamaals. De meeste teksten zijn geda-teerd in de vierde of derde eeuw voor onze tijdrekening:

U zult een bron vinden links van de hallen van Hades, en daarnaast groeit een witte cipres. Kom niet in de buurt van deze bron. U zult een andere bron vinden, die verbonden is met het Meer der Herinnering, en waaruit koud water vloeit. Daarvoor staan wachters. U moet zeggen: ‘Ik ben een kind van Gè (Aarde) en de met sterren bezaaide Hemel (Ouranos); dit weten jullie zelf ook. Ik ben uitgedroogd door de dorst en ben aan het vergaan. Kom, geef mij nu koud water dat voortvloeit uit het Meer der Herinnering.’ En zij zullen U te drinken geven van de goddelijke bron, en van dan af zult U heersen samen met de andere heroën.

Een andere, heel bekende ‘lamella’, waarvan meerdere varianten gevonden zijn, benadrukte in haar tekst de goddelijkheid van de ziel: de verwantschap tussen de menselijke ziel en de goden. “Puur kom ik van de puren. Koningin van de onderwereld, en Eukles en Eubouleus, en de andere onsterfelijke

goden, ik claim dat ook ik van uw gezegend geslacht ben.” En de afgestorvene krijgt de verzekering: “Een god zult gij zijn in plaats van een sterveling.”<sup>23</sup>

Door de Griekse aanwezigheid in Zuid-Italië zijn de Bacchanaliën ook naar Rome gekomen. Livius in boek 39, 8-19 van zijn *Ab urbe condita* vertelt van de fameuze affaire uit 186 v.C. waarin de senaat de geheime, nachtelijke bijeenkomsten verbood. De *Villa dei Misteri* in Pompeï uit de eerste eeuw voor onze tijdrekening, met haar fresco's die hoogstwaarschijnlijk een bacchische inwijding voorstellen, is een indrukwekkend bewijs dat de Dionysos-cultus het verbod uit de tweede eeuw zonder veel problemen heeft overleefd. We hebben hier niet de mogelijkheid om de vele banden en verschillen tussen de orfische en de niet-orfische Dionysos te bespreken, maar er waren inwijdingen in privé-huizen die zeker niet orfisch waren.

Seksualiteit is het laatste thema dat met Dionysos te maken heeft. De saters uit zijn gevolg tonen een ongecompliceerde houding tegenover de mannelijke potentie. In de *Villa dei Misteri* zien we een vrouw die op het punt staat een doek te verwijderen van een mand waaronder vermoedelijk een reusachtige fallus verborgen zit. Ook Dionysos en Ariadne staan afgebeeld op deze fresco's. Dat de 'hieros gamos' tussen de godheid en een sterveling ook nagespeeld werd in de dionysische mysteriën is iets dat geclaimd werd door de conservatieve Romeinen die in 186 v.C. de bacchanaliën hebben verboden en het werd ook door negatieve christelijke bronnen over de heidense mysteriën verteld. Maar we mogen niet vergeten dat ook over het christendom allerlei geruchten de ronde deden. Wat men opgevangen had over de liefdeskus tussen de gelovigen die elkaar broeder en zuster noemden, en over de eucharistie, het eten van het vlees van Christus en het drinken van zijn bloed, heeft aanleiding gegeven tot roddels over Thyestes-maaltijden en Oedipale activiteiten (Benko 1980: 1081-1089). Wat er werkelijkheid is en wat fantasie kan men onmogelijk nog weten, maar het vermoeden gaat uit naar de fantasie, zowel bij de christenen als bij de bacchanten.

## Mysteriën-terminologie en concepten in het Nieuwe Testament

Het woord 'mystērion' komt slechts één keer voor in de evangeliën: bij *Marcus* 4: 11-13. Het meervoud 'mystēria' leest men in twee parallel-passages bij

<sup>23</sup> Zie voor beide 'lamellae' Edmonds 2011: 4-5 en 18 en 24 voor de editie van de Griekse tekst van B2 uit Pharsalos, vierde eeuw en A2 uit Thurii, ook vierde eeuw.



*Matteüs* 13:11 en *Lucas* 8:10. In het hele Nieuwe Testament komt het woord 27 of 28 keer voor, afhankelijk van welke manuscript-lezing men volgt.<sup>24</sup> We gaan die hier niet allemaal bespreken en bovendien zijn de meest interessante parallellen tussen het christendom en de heidense mysteriën misschien juist te vinden in passages waarin niet de woordelijke terminologie naar de mysteriën verwijst maar misschien wel de achterliggende gedachte. In feite zijn de evangeliën niet de oudste geschriften van het Nieuwe Testament: dat zijn de authentieke brieven van Paulus († ca. 65) terwijl de canonieke evangeliën pas na de val van Jeruzalem in 70 geschreven zijn. Het oudste evangelie, Marcus, zou kort daarna geschreven kunnen zijn, Matteüs dan rond 80, Lucas rond 90 en Johannes rond 100. Maar aangezien het woord ‘mystèrion’ slechts drie keer voorkomt in de evangeliën, kunnen we toch traditioneel starten met die drie passages. In de evangeliën is de context telkens het afbakenen van een in- en een out-groep, wat men in de orfisch-pythagoreïsche traditie op basis van de Griekse woorden voor binnen en buiten ‘eso & exo’ de esoterische en de exoterische communicatie genoemd heeft. De context van de passages is dat Jezus verklaart aan zijn leerlingen dat hij spreekt in parabels opdat slechts een kleine groep zou begrijpen waarover hij het werkelijk heeft: zij die bij wijze van spreken ingewijd zijn, begrijpen zijn parabels, de exo-groep (‘hoi exo’) luistert wel maar hoort niet, in de zin van begrijpt niet wat zijn werkelijke boodschap is. We citeren *Marcus* 4: 11-13:<sup>25</sup>

καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, 12. ἵνα βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς. 13. Καὶ λέγει αὐτοῖς· Οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;

Hij antwoordde hun: ‘Aan u is het geheim van het Rijk Gods geschonken, maar zij die erbuiten staan, krijgen alles in gelijkenissen, 12 opdat zij wel scherp kijken met hun ogen maar niet zien, en wel luisteren met hun oren maar niet verstaan, opdat zij zich niet zouden bekeren en vergiffenis krijgen.’ 13 En hij vervolgde:

<sup>24</sup> Voor een systematisch overzicht, zie Bornkamm 1967.

<sup>25</sup> Bij *Matteüs* 13:11 vinden we een lichte variant, namelijk in het meervoud: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται ἐν *Lucas* 8:10 ὁ δὲ εἶπεν· Ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν.

‘Begrijpt ge deze gelijkenis niet? Hoe zult ge dan alle gelijkenissen verstaan?’

In de parallelpasages bij Matteüs en Lucas lezen we dus het meervoud ‘mysteria’ maar is de expliciete verwijzing naar de exo-groep weggefallen. De meeste Bijbelse exegeten willen ook geen verband zien met de Griekse, heidense ‘mysteria’, maar stellen dat het Griekse woord hier het Semitische woord ‘rāz’ weergeeft dat in het Oude Testament gebruikt wordt voor de verborgen plannen van God volgens de welke hij de geschiedenis aanstuurt en het kwade wil overwinnen.<sup>26</sup> De combinatie van de Griekse term met de term ‘hoi exo’ lijkt mij toch wel te verwijzen naar de Griekse filosofisch-religieuze cultuur, weze het in een zeer algemene zin. Het is ook duidelijk dat er geen verwijzing is naar enige rituele inwijding: het gaat over het begrip en dus de kennis (‘gnosis’, cf. πῶς ... γνώσεσθε;) die sommigen wel en anderen niet hebben van de raadselachtige woorden van Jezus. In Paulus’ *Eerste brief aan de Korinthiërs* 2:7 en 4:1 vinden we het ook in deze betekenis.<sup>27</sup> Soms heeft Paulus het expliciet over het publiek verkondigen van dit ‘mysterie’. Dat is natuurlijk in flagrante tegenspraak met de essentie van de heidense mysteriën, die niet mochten verkondigd worden. Dit kan dus wijzen in de richting van de exegese van Raymond Brown cum suis dat we te maken hebben met de vertaling van het Joodse ‘raz’, of naar de paradoxale creatie van een ‘in-crowd’ die wel begrijpt wat er te gebeuren staat en wel behoort tot de ware religieuze groep van ‘ingewijden’.<sup>28</sup> Wie gedoopt is, krijgt het volle mysterie te horen. Maar men moet natuurlijk al iets gehoord hebben om bereid te zijn zich te laten dopen.

Zoals gezegd, liggen de parallellen soms in passages waar niet zozeer de woordenschat van de mysteriën gebruikt wordt, dan wel het gedachtegoed.

<sup>26</sup> Zie Brown 1990: 655 met verwijzing naar zijn 1968. Recenter ook over de band tussen het Oude en het Nieuwe Testament: Gladd 2009.

<sup>27</sup> Paulus, *1 Cor.* 2:7 ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν; Wij verkondigen Gods wijsheid, die verborgen was, het geheime plan, door God van alle eeuwigheid ontworpen en bestemd voor onze verheerlijking; en 4:1: Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπέρβας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ: Men moet ons dus beschouwen als helpers van Christus, belast met het beheer van Gods geheimen.

<sup>28</sup> Zie ook *Efeziërs* 6:19: “Biddt ook voor mij, dat mij het woord gegeven mag worden als ik mijn mond open om vrijmoedig het mysterie openbaar te maken.” / καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοιξί τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου. Men vergelijk *Colossenzen* 4:3: “Biddt tevens voor ons, dat God een deur moge openen voor onze prediking, om het geheim van Christus, waarvoor ik de boeien draag, te verkondigen.” προσευχόμενοι ἡμεῖς καὶ περὶ ὑμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ὑμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι’ ὃ καὶ δέδεμαι. Zie ook *1 Timoteüs* 3:9 en 3:16 over “het geheim van ons geloof” τὸ μυστήριον τῆς πίστεως en τὴν εὐσεβείας μυστήριον (‘eusebeia’ hier als ‘ware vroomheid’ of ‘godsdiens’).

Wanneer we een aantal passages citeren uit het evangelie van Johannes, moeten we eerst aanstippen dat dit het enige evangelie is dat het wonder van Canaän vermeldt (*Joh. 2:1-11*), waarin Jezus water in wijn verandert.<sup>29</sup> Het zijn echter de passages over de éénwording van mens en god door het drinken van wijn en het eten van vlees, en de beeldspraak van Jezus als de ware wijnrank die gesnoeid moet worden om vrucht te dragen, die het meest dionysisch aandoen. Ook dit wordt door heel veel exegeten verworpen, maar men kan zich toch niet van de indruk ontdoen dat de auteur van dit evangelie, die zeker op de hoogte was van de Griekse filosofische logos-leer (cf. de aanhef over het Woord of de Logos), ook iets wist over het dionysische en op zijn minst een zekere bacchische stilering heeft willen aanbrengen. Zie *Johannes 6: 53-58*:

Jezus sprak daarop tot hen: ‘Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: als gij het vlees van de Mensenzoon niet eet en zijn bloed niet drinkt, hebt gij het leven niet in u. 54 Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, heeft eeuwig leven en Ik zal hem doen opstaan op de laatste dag. 55 Want mijn vlees is echt voedsel en mijn bloed is echte drank. 56 Wie mijn vlees eet en mijn bloed drinkt, blijft in Mij en Ik in hem. 57 Zoals Ik door de Vader die leeft, gezonden ben en leef door de Vader, zo zal ook hij die Mij eet, leven door Mij. 58 Dit is het brood, dat uit de hemel is neergedaald. Het is niet zoals bij de vaderen, die gegeten hebben en niettemin gestorven zijn: wie dit brood eet, zal in eeuwigheid leven.

Ook de passage van de ware wijnstok (*Joh. 15: 1-7*) is relevant op een algemeen vlak. Wijnranken moeten gesnoeid worden en lijken absoluut afgestorven tot ze in het juiste seizoen weer tot leven komen en rijke vruchten dragen. De druiven moeten geplukt, vertrappeld en geperst worden om het sap te produceren waarvan men wijn maakt. De wijn werd in de Oudheid in de herfst in een verzegelde pithos opgeslagen en meestal onder de grond begraven. In Georgië gebruikt men deze methode nog steeds: daar heten die terracotta amforen kvevri of churi, en zijn ze door Unesco erkend als immaterieel werelderfgoed. In het begin van de lente, in februari-maart, tijdens de ‘bloemenmaand’ Anthesterion (11 tot 13), vierden de Atheners het festival van de

<sup>29</sup> Brown 1990: 944 die zowel de filosofische (Logos) als de religieuze connecties ontkent, hoewel hij parallellen geeft voor Dionysos die water in wijn verandert in Euripides, *Bacchae* vv. 704-707 en nog andere verwijzingen geeft. “Links between the Gospel and pagan religious cults are also fairly tenuous.”

Anthesteriën ter ere van Dionysos en Hermes Chthonios, deze laatste hier dus als god van de onderwereld. De anthesteriën zijn vergeleken met Halloween en met carnaval omdat men meende dat de geesten van overledenen de wereld van de levenden konden bezoeken en de sociale orde tijdelijk omgedraaid werd. Er is sprake van een ‘hiëros gamos’ tussen de rituele ‘koning’ en zijn ‘koningin’: een seksuele rite die het huwelijk van Dionysos en Ariadne herdacht. Het feest hield stevig drinken in en ging gepaard met dansen. Er was ook een inversie-element doordat vrouwen, slaven en kinderen mochten deelnemen, zelfs aan het drinken, want dat was een van de centrale aspecten van het festival. Burkert vermoedt ook dat men gemaskerd rondliep en vanop wagens beledigingen uitte.<sup>30</sup> De wijn van de vorige oogst werd op dit feest voor het eerste geopend. De grote wijn-amforen of ‘pithoi’ werden opgegraven en geopend, en de wijn werd voor het eerst geproefd. ‘Pithoi’ werden NB ook gebruikt voor het begraven van mensen, dus de link met dood en opstanding is niet alleen opgeroepen door het gegeven van schimmen die op aarde kunnen weerkeren. De druiven die afgesneden, geperst en ‘begraven’ waren, kwamen als nieuwe wijn tevoorschijn. Dionysos werd tijdens de Anthesteriën niet in de vorm van een mooi cultusbeeld vereerd maar als een soort vogelverschrikker met enkel een masker opgehangen aan een boom of balk. Een paar kleren aan de boom suggereerden zijn lichaam en een dwarsbalk stelden de armen voor. Na de drie dagen van dit festival gaan de gewone tempels weer open en herneemt het leven zijn gebruikelijke loop. Niets van dit alles maakt deel uit van de mysteriën van Dionysos, behalve dan de ‘hieros gamos’ die achter gesloten deuren plaatsvond, maar het feest heeft mogelijks wel invloed gehad op het christendom. Zoals Burkert concludeerde: “A certain similarity with the sequence of Good Friday and Easter cannot be overlooked.” (Burkert 1987: 241) Men dient dit soort feesten te combineren met wat we reeds hebben geschreven over het drinken van wijn, de ‘sparagmos’ en de ‘omophagia’, en de ‘enthousiasmos’ van Dionysos die intreedt in de mens, en dan kan men toch wel concluderen dat de auteur van het Johannes-evangelie dichter stond bij de Griekse religieuze verbeelding dan bij het orthodoxe jodendom.

Ik ben de ware wijnstok en mijn Vader is de wijnbouwer. 2 Elke rank aan Mij die geen vrucht draagt, snijdt Hij af; en elke rank die wel vrucht draagt zuivert Hij, opdat zij meer vrucht mag dragen. 3 Gij zijt al rein dankzij het woord dat Ik tot u gesproken heb. 4 Blijft in Mij, zoals Ik in u. Zoals de rank geen vrucht kan dragen uit zich-

<sup>30</sup> Burkert 1987: 240 en 237-242 voor de volledige bespreking van de Anthesteriën.

zelf, maar alleen als zij blijft aan de wijnstok, zo gij evenmin, als gij niet blijft in Mij. 5 Ik ben de wijnstok, gij de ranken. Wie in Mij blijft, zoals Ik in hem, die draagt veel vrucht, want los van Mij kunt gij niets. 6 Als iemand niet in Mij blijft, wordt hij weggeworpen als de rank en verdort; men brengt ze bij elkaar, gooit ze in het vuur, en ze verbranden.

Het is vooral Paulus die aan de riten van het christendom een mysterie-interpretatie heeft gegeven. Jezus van Nazareth is waarschijnlijk nooit van plan geweest een nieuwe religie te stichten: hij wou wellicht het jodendom van zijn tijd hervormen. Welk beeld hij van zichzelf had, is onduidelijk en dat kunnen wij op basis van onze bronnen niet meer reconstrueren. Het is onwaarschijnlijk dat een Jood uit die tijd zichzelf als goddelijk zou gezien hebben. Het monotheïsme was te sterk. Zag hij zichzelf als een soort Messias, een Gezalfde van God die een bepaalde missie te vervullen had? Dat is mogelijk maar onmogelijk te bepalen. Wel had hij wellicht een kleine groep van aanhangers die veel tot alles hadden opgegeven om hem te volgen en die hem zagen als een hervormer, misschien als een soort Messias. Men kende in het jodendom van die tijd heel veel verschillende soorten Messias-interpretaties: priesterlijke, koninklijke, militaire,..., maar zij hadden allemaal als gemeenschappelijk punt dat deze figuren succesvol (en menselijk) waren. Ook hier is het onduidelijk hoe hij door zijn aanhangers werd gezien, wellicht werd hij verschillend geïnterpreteerd door verschillende individuen en groepen, die iets van hem verwachtten in de religieuze, sociale, politieke, militaire situatie van de Joden in bezet Palestina. Als we de evangeliën mogen geloven hadden zijn naaste volgelingen alles, werk, familie en woonplaats, opgegeven om hem te volgen. Jezus heeft echter niets concreets veranderd of bereikt. Zijn arrestatie en dood moeten een schok veroorzaakt hebben bij zijn trouwste volgelingen die weigerden te geloven dat hij gestorven was en, vooral ook, dat hij voor niets gestorven zou zijn.<sup>31</sup> Het geloof in de verrijzenis en in de Wederkomst, maar vooral het geloof in de zin van een lijdende Messias is dus ontstaan bij de kleine groep die overbleef na de dood van Jezus van Nazareth. Zij zijn wellicht begonnen de gezamenlijke maaltijden die men had te ritualiseren en er een betekenis aan te geven (*1 Corinthiërs* 11.23-25). In navolging van de Franse godsdienstwetenschapper Alfred Loisy geloven we dat het

<sup>31</sup> We hebben deze theorie van de cognitieve dissonantie die door Leon Festinger ontwikkeld is in de jaren '50-'60, en in 1975 door John Gager op het vroegste christendom is toegepast ruimer besproken in Praet 1995: 23-29; zie ook Vermeersch 2016: 21-26 die ons in zijn lessen "Christendom" het eerst met deze theorie heeft laten kennis maken.

vooral Paulus is, die deze initiële pseudo-riten en ontwikkelende mythen verder geformaliseerd heeft tot de kern van het christendom: de riten van de doop en de eucharistie, en de mythe van de stervende en verrijzende Christus die door zijn dood en verrijzenis aan alle christenen de belofte doet van een gelukkig leven na de dood. Paulus spreekt in zijn *Eerste Brief aan de Corinthiërs* (1 Cor. 15) over de dood en de verrijzenis van Christus als het centrale gebeuren van het christendom:

Als er geen opstanding van de doden bestaat, is ook Christus niet opgestaan. 14. En als Christus niet is opgestaan, dan is onze prediking zonder inhoud en uw geloof leeg. 15. Dan blijken wij zelfs van God een vals getuigenis te hebben afgelegd; want dan hebben wij tegen God in getuigd dat Hij Christus heeft opgewekt, wat Hij niet heeft gedaan, indien, zoals zij beweren, de doden niet verrijzen. 16. Want als de doden niet verrijzen, is ook Christus niet verreezen, 17. en als Christus niet is verreezen, is uw geloof waardeloos en ligt u nog in zonde.

De doop is geen simpele reiniging meer maar een rite waarin men symbolisch sterft. Na de onderdompeling verrijst men echter uit het water als een nieuw mens, zoals Jezus uit de doden is opgestaan. Hetzelfde geldt voor de éénwording met Christus door het eten van brood en het drinken van wijn. Symbolisch treedt de god door deze spijzen, die delen representeren van de godheid zelve, in de mensen in. Dit is on-joods, maar kan wel aansluiting vinden bij de kerngedachten van de dionysische mysteriën. Een kernpassage is hierbij de brief die Paulus gericht heeft aan de Romeinse christenen, *Romeinen* 6, die we hier volledig moeten citeren:

Volgt hieruit dat wij moeten blijven zondigen om de genade te laten toenemen? 2 Natuurlijk niet! Hoe zouden wij nog in zonde leven, wij die dood zijn voor de zonde? 3 Weet u niet dat wij door de doop, die ons één heeft gemaakt met Christus Jezus, delen in zijn dood? 4 Door de doop in zijn dood zijn wij met Hem begraven, opdat ook wij, zoals Christus door de macht van zijn Vader uit de doden is opgewekt, een nieuw leven zouden gaan leiden. 5 Want indien wij als het ware vergroeid zijn met zijn dood, moeten wij Hem ook volgen in zijn opstanding, 6 in de overtuiging dat onze oude mens met Hem gekruisigd is. Daardoor is aan het bestaan in de zonde een einde gekomen, zodat wij niet langer dienstbaar zijn

aan de zonde. 7 Want wie gestorven is, is rechtens vrij van de zonde. 8 Indien wij met Christus gestorven zijn, geloven wij dat wij ook met Hem zullen leven. 9 Want wij weten dat Christus, eenmaal uit de doden opgewekt, niet meer sterft: de dood heeft geen macht meer over Hem. 10 Door de dood die Hij is gestorven, heeft Hij afgerekend met de zonde, eens en voorgoed; het leven dat Hij leeft, heeft alleen met God van doen. 11 Zo moet u ook uzelf beschouwen: als dood voor de zonde en levend voor God in Christus Jezus.

### Alfred Loisy

We vinden dat we hier nog iets meer moeten zeggen over de man die zonet vermeld werd voor zijn socio-psychologische uitleg voor het ontstaan van het geloof in een lijdende en verrezen Messias. Alfred Loisy (1857-1940) was een Franse Katholieke priester die omwille van zijn historisch-kritische studies over de Bijbel en het ontstaan van het christendom geëxcommuniceerd is.<sup>32</sup> Hij werd daarna verkozen als professor in de vergelijkende godsdienstwetenschappen aan het meest prestigieuze instituut van de Franse wetenschappelijke wereld: het Collège de France in Parijs. Loisy heeft een reeks lezingen gegeven over de antieke mysterieculten en over het vroege christendom, die hij voor de Eerste Wereldoorlog als een reeks artikels gepubliceerd heeft in zijn eigen wetenschappelijke tijdschrift: *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Pas na de Grote Oorlog heeft hij deze studies gebundeld in een boek kunnen uitgeven: *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Hierin besprak Loisy alle Griekse en Oosterse mysterieculten vanuit een historisch-evolutionistisch schema. Culten zijn volgens Loisy en de meeste andere godsdienstwetenschappers in de negentiende eeuw eerst lokaal ontwikkeld: zij behoren tot een clan of een stam en veranderen naarmate de socio-politieke factor evolueert. Culten van een bepaalde familie of clan worden geïntegreerd in het religieuze weefsel van een stad of een polis, en deze gaan op in een land of natie. Denken we hierbij aan de geschiedenis van Griekenland tot de eenmaking onder de Macedoniërs. Door de militaire expansie of door intensieve internationale handel gaan de culten van een bepaalde natie op een bepaald moment zich internationaal verspreiden of zich openstellen voor burgers van andere steden of landen. De cultus van Eleusis was eerst beperkt tot de inwo-

<sup>32</sup> Zie Lannoy 2012a en de andere publicaties van haar hand voor meer achtergrond en analyse. Zie ook Praet & Lannoy 2016 specifiek voor de analyse van het christendom als een mysteriecultus.

ners van Athene, vervolgens werd het een panhelleens gebeuren, maar nog steeds verboden voor de zogenaamde barbaren. In de Romeinse periode stond het open voor mensen van alle landen en volkeren, weze het dat er nog steeds morele voorwaarden waren waardoor men bijvoorbeeld keizer Nero de toegang geweigerd zou hebben. Maar de mysteriën van Demeter en Persephone vierde men wel nog steeds in de voorstad van Athene. Andere culten, zoals die van de Griekse Dionysos, die van de Egyptische Isis en Osiris of de Perzische Mithras, gingen zelf rondreizen en werden zo supra-nationale, internationale religies. Loisy zag dit als een historische wetmatigheid die dus ook in de geschiedenis van het judaïsme aanwijsbaar is: de internationale variant van het judaïsme is dan natuurlijk het christendom. Het was volgens Loisy ook altijd zo dat deze internationale fase zich manifesteerde als een inwijdingsritus. Dit is in zekere zin logisch: men beoefende de traditionele culten van zijn stad of land zonder dat men specifiek lid moest worden. Binnen die traditionele religies waren er echter in de meeste landen onderdelen of culten waarvoor men wel een formele toetredingsrite moest ondergaan: dit zijn de mysterie-culten. Wanneer een cultus naar het buitenland wil vertrekken, is het volgens Loisy en zijn tijdgenoten dan ook logisch dat het de inwijdingsriten, de mysterieculen zijn van deze of gene natie (Griekenland, Egypte, Perzië of Judea) die zich zullen presenteren aan een internationaal publiek.

Mysterieculen zijn doorgaans ontstaan als initiatie-culten voor leden van een bepaalde clan, bijvoorbeeld als rite de passage voor een nieuw lid dat de volwassenheid heeft bereikt. Loisy was ook een aanhanger van het myth-and-ritual-schema, uitgewerkt door de Schotse Oudtestamenticus William Robertson Smith (1846-1894) en breed verspreid door de Cambridge Ritualists waarvan de meest beroemde vertegenwoordiger James George Frazer (1854-1941) was: de auteur van de monumentale studie *The Golden Bough*. Deze benadering van religie stelt dat riten de primordiale bestanddelen zijn, en dat mythen post factum verklaringen zijn om te begrijpen waarom men bepaalde ritens uitvoert. Andere scholen zien ritens als theatrale uitbeeldingen, re-enactments van mythen, maar de Britse school draaide dit dus om. Loisy combineerde verschillende methodologieën en stroomlijnde zijn gegevens ook. Hij was er bijvoorbeeld van overtuigd dat het offer primordiaal was en dat het offerdier eigenlijk een voorstelling was van de godheid, waardoor hij het stierenoffer dat door Mithras uitgevoerd wordt, zag als een offer door de Perzische godheid van zichzelf. Op die manier komt hij natuurlijk zeer dicht bij het christendom, maar of deze interpretatieve stap in dit geval wel terecht was, is een andere vraag. Mithras en Christus werden echter vaak vergeleken, zoals we in het volgende onderdeel willen laten zien.



## Antieke christenen over de mysterieculten

De vraag naar de band tussen het vroege christendom en de antieke mysterieculten is door talloze moderne geleerden gesteld en zeer divers beantwoord, maar het is in feite een discussie die reeds in de Oudheid zelf gevoerd werd. Voor sommige heidense auteurs was het evident om het christendom te zien als een mysteriecultus. De satiricus Lucianus van Samosate schreef dat Jezus, “de gekruisigde sofist”, veroordeeld was omdat hij een nieuwe inwijdingscultus (‘teletè’) had gesticht.<sup>33</sup> Ook christelijke auteurs hebben vanaf de tweede eeuw zelf geschreven dat er opmerkelijke gelijkenissen bestaan tussen deze culten en hun eigen religie. Als eerste voorbeeld kunnen we verwijzen naar Justinus van Neapolis, het huidige Nabloes in Palestina: Justinus was een van de eerste Griekse christelijke auteurs, een van de zogenaamde Apologeten, die het christendom verdedigden tegenover de Romeinse overheid en de nieuwe religie vertaalden naar de terminologie van de antieke cultuur. Justinus is de martelarendood gestorven in Rome rond 165 n.C. Hij was zeer belangrijk voor de uitwerking van het christendom als een volwaardige filosofie. Twee van zijn verdedigingsreden zijn bewaard, alsook een filosofische *Dialogo met de Jood Trypho*. In de *Eerste Apologie*, § 62, stelt hij dat de heidense culten ingesteld zijn door demonen om de mensen te misleiden. Als concurrentie voor de ware religie bevatten de pagane rituelen ook duivelse imitaties van christelijke riten zoals het doopsel. De abluties en reinigende baden bij sommige heidense offers werden door Justinus als een dergelijke nabootsing gezien. Hij beschreef eerst de eucharistie (§ 65-67): in de Oudheid namen alle gedoopten hieraan deel door het breken van het brood en het drinken van de wijn, zoals in de Oudheid gebruikelijk was, gemengd met water. Deze maaltijd van brood en wijn lijkt zeer banaal als een ritueel, maar was bedoeld als de symbolische herdenking van Jezus die zijn lichaam en zijn bloed had gegeven voor de mensheid. Justinus concludeerde (§ 66, 4): “En dit hebben de boosaardige demonen geïmiteerd in de mysteriën van Mithras, door te bevelen dat men hetzelfde zou doen. Want dat tijdens de mysterie-rites (*musteria*) brood en een beker water aangeboden wordt, begeleid door

<sup>33</sup> Lucianus, *Peregrinus* 11: τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγεν ἐς τὸν βίον. Vertaling Van Dolen & Flinterman 1996: 59, interpreterend als: “de man die in Palestina is gekruisigd omdat hij een nieuwe sekte in het leven had geroepen.” Zie § 13. voor “de gekruisigde sofist”: τὸν δὲ ἀνεσκολισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτὸν; vertaald op p. 60 als “die aan het kruis geslagen praatjesmaker”.

bepaalde incantaties, aan wie ingewijd wordt (*muoumenos*), dat weten jullie of kunnen jullie leren.”<sup>34</sup>

We zullen meteen verder verduidelijken wie de reeds vaak genoemde Mithras precies was en wat de mysteriën voor deze van oorsprong Perzische godheid inhielden, maar we geven eerst nog een tweede passage mee waarin diezelfde Justinus nog een parallel met het christendom vermeldde. In zijn *Dialog met de Jood Trypho* (§§ 70 en 78) verklaarde hij dat de leer over de miraculeuze geboorte van Mithras uit een rots en ook de rituele samenkomsten in een natuurlijke of een artificiële grot demonische imitaties waren van de geboorte van Jezus, die volgens Justinus en vele andere antieke christenen niet had plaatsgevonden in een stal maar in een grot (78, 5: ἐν σπηλαίῳ) in Bethlehem.

Dit soort analyses van gelijkenissen zijn niet beperkt tot de Griekse christelijke wereld. Ook in het Westen was het christendom tot ver in de derde en in sommige gebieden zelfs tot de vierde eeuw een Grieks gebeuren, maar wanneer we Latijnse christelijke auteurs lezen, zien we gelijkaardige stellingen. Opnieuw worden de gelijkenissen niet geduid als overnames van heidense culten door het christendom – dat was voor hen als antieke gelovigen ondenkbaar – maar als pogingen van de duivel om het christendom te imiteren. Natuurlijk wisten de christelijk auteurs en hun lezers ook wel dat de heidense culten veel en veel ouder zijn dan het christendom, dus moest men wel een zeer originele verklaring bedenken. De Latijnse Apologeet Tertullianus van Carthago, die schreef rond 200 n.C. en van opleiding en beroep een advocaat was, heeft daarbij volgens ons de beste verklaring ooit gevonden. De duivel wist dat het christendom ooit geopenbaard zou worden aan de wereld, en om te voorkomen dat de mensheid zich massaal zou bekeren tot de ware godsdienst, had Satan in een hele reeks heidense culten op voorhand elementen aangebracht die de uniciteit van het christendom moesten beconcurreren, nog voor de menswording van de ware God. Heel wat christelijke auteurs verdedigden het concept van de *praeparatio evangelica* waarin God de wereld had voorbereid, had klaar gemaakt voor de leer van Christus, opdat mensen overall in de wereld makkelijker het ware geloof zouden aannemen. Men denke bijvoorbeeld aan wat Socrates argumenteert in Plato's *Gorgias* 468e-470c: dat het beter is onrecht te ondergaan dan zelf onrecht te doen, dat men zich beter laat slaan dan zelf te slaan. Vanuit de moderne wetenschap stelt

<sup>34</sup> Justinus, *I Apol.* 66, 4: ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιδόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.

men dan dat de zogenaamde unieke moraal van het christendom allesbehalve uniek was en men oudere parallellen kan vinden in andere religies en filosofieën voor ongeveer elke stelling die men in de Bijbel als een openbaring presenteert, maar voor een gelovige christen uit de Oudheid leek het wel alsof Socrates en Plato verlicht waren nog voor de geboorte van het licht van de wereld. Een heiden kon dus een ‘anima naturaliter christiana’ zijn: iemand die van nature, niet door de Openbaring, een christelijke ziel had. Tertullianus (*Apologeticum* 17, 6) heeft deze omschrijving toegepast op de Stoïcijnse filosoof Seneca, waarvan men vond dat hij zo dicht bij het christendom stond dat men een apocriefe briefwisseling met zijn tijdgenoot de apostel Paulus heeft vervalst.<sup>35</sup> Wat Tertullianus schreef over de riten van het christendom en het heidendom, met name de heidense mysterieculten, was dus dat de duivel achter al deze parallellen zat, en er dus ook een ‘praeparatio diabolica’ bestond: de religieuze markt verzadigen met imitatie-producten nog voor het origineel te koop was. Lucifer was de meest briljante marketeer uit de hele ideeëngeschiedenis.

Over welke demonische na-aperij (of eigenlijk voor-aperij) had onze advocaat uit Carthago het nu? Hij schreef opnieuw vooral over de Mithras-cultus. In zijn geschrift *De corona / Over de krans* beschrijft hij een deel van het inwijdingsritueel van de Mithras-cultus. Men kende hier zeven graden van inwijding die elk met een planetaire godheid verbonden waren. Een van de lagere graden, de ‘miles’ of soldaat, zou ingehouden hebben dat de kandidaat bedreigd werd met een zwaard terwijl men hem een krans aanbood. De kandidaat moest de doodsb bedreiging weerstaan en de krans weigeren met de woorden dat Mithras zijn enige krans was. Zoals we straks zullen zien, heeft men ook afbeeldingen gevonden van dergelijke rituele, symbolische doodsb bedreigingen, en zelfs ceremoniële zwaarden gevonden in Mithras-heiligdommen. Tertullianus vergeleek deze ‘miles Mithrae’ met de ‘miles Christi’ die om andere redenen ook weigert een heidense krans te dragen. Moderne geleerden zullen het symbolische sterven samen met Christus en het symbolische verrijzen in Christus, wat een mogelijke verklaring is voor het ondergedompeld worden tijdens de doop en het weer oprijzen uit het water, vergelijken met dit soort inwijdingsrites. In *De praescriptione hereticorum / Over het voorschrift tegen ketters* (§ 70) spreekt diezelfde Tertullianus nogmaals over de duivelse imitaties van de christelijke sacramenten: opnieuw is Mithras het doelwit met de claim dat de demonen zowel het doopsel als de eucharistie hebben geïmi-

<sup>35</sup> Zie Fürst 2006. I. Ramelli heeft met zeer zwakke argumenten zelfs beweerd dat deze Latijnse briefwisseling de vertaling zou zijn van een authentieke, zie hierover de kritieken van collega Mark Janse 2013.

teerd. En dat, op het vlak van de leer, de cultus van Mithras ook een opstanding der lichamen en een vorm van seksuele ascese naar voor hebben gebracht; zogenaamd in het kader van een bewuste concurrentievervalsing tegenover het christendom.

## Mithras en Franz Cumont

We kunnen niet alle mysterieculen bespreken, zelfs niet op de elliptische manier waarop we al over Eleusis en Dionysos hebben gesproken, maar we willen nog kort iets meer zeggen over de Mithras-cultus omdat het christendom hiermee zo vaak is vergeleken, en omdat men zo vaak heeft gezegd dat het de grootste concurrent was van het christendom. Hierbij moeten we dan ook iets meer vertellen over de reeds genoemde Franz Cumont (1868-1947): de Gentse godsdiensthistoricus die de grote specialist van de Mithras-cultus was in de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw. Hij vestigde zijn naam als de grote autoriteit met een grensverleggende verzameling van alle bronnen die op het einde van de negentiende eeuw beschikbaar waren over deze cultus: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* dat tussen 1894 en 1899 verscheen bij H. Lamertin in Brussel en twee indrukwekkende ‘in quarto’ volumes besloeg. In 1900 verschenen de conclusies van dit grote werk apart als een toegankelijke paperback die in vele talen vertaald is, met meerdere herdrukken onder de titel *Les mystères de Mithra*. Een gelijkaardig succes had het boek waarin hij niet alleen de Mithras-cultus maar ook andere zogenaamde *Religions Orientales* had gepresenteerd: de cultus van Attis en Cybele uit Klein-Azië (het huidige Turkije), de Egyptische mysteriën van Isis en Osiris (Serapis), een hele reeks culten van Syrische Ba’als, gevolgd door een hoofdstuk over de reeds genoemde Mithras. In dit boek, dat als volledige titel had *Religions Orientales dans le paganisme romain*, gaf Cumont expliciet aan dat hij enkel en alleen over het heidendom zou schrijven, en dus niet over twee andere religies die zich van het Midden-Oosten naar het Westen hadden verspreid in de Romeinse periode: het jodendom en het christendom. Hij gaf door bibliografische referenties aan dat hij perfect op de hoogte was van het eigentijdse wetenschappelijke debat over de mogelijke wisselwerking tussen de joods-christelijke tradities en de heidense mysteriën, maar koos er voor om hierin zelf geen expliciete positie in te nemen.<sup>36</sup> Een dergelijk debat was in de ideologische context van België en Frankrijk in het

<sup>36</sup> Hij citeerde in elke editie extra werken over dit onderwerp: in de laatste editie van 1929 was dit gecumuleerd tot een voetnoot van vrijwel een volledige pagina, zie Cumont 2006: 6-7, noot 2.

begin van de twintigste eeuw een heikel punt. De Katholieke Kerk was volop verwickeld in de strijd tegen wat zij het Modernisme noemde: waarbij zij probeerde om alle moderne wetenschappelijke benaderingen van de interpretatie van de Bijbel en de studie van de geschiedenis van het christendom te bestrijden. De macht van de Katholieke Partij werd daarbij volop aangewend om zelfs aan een staatsuniversiteit zoals die van Gent dergelijke benaderingen te bestrijden. De katholieken hadden sinds 1884 de absolute meerderheid en doordat de minister van onderwijs de absolute macht had over benoemingen en bevorderingen, kon de Katholieke Kerk via haar politieke contacten actief gezagsgetrouwe professoren benoemen en iedereen die zelfs maar verdacht werd van ‘modernisme’ tegenwerken. In het geval van Cumont zou dit uiteindelijk leiden tot zijn ontslag aan de universiteit van Gent en de Koninklijke Musea te Brussel, waar hij conservator was van de oudheidkundige collectie. Cumont vertrok in 1911-1912 uit België uit, gedegouteerd door de hele affaire, zoals we elders in meer detail hebben uitgelegd.<sup>37</sup> Honderd jaar geleden was een discussie over het christendom en de heidense mysterieculten, die nu puur ‘academisch’ lijkt, in de zin van niet werkelijk maatschappelijk relevant, dus voorwerp van censuur en broodroof, zoals ook het geval is geweest bij de collega en vriend van Cumont, de reeds genoemde Franse Bijbelexpert en godsdiensthistoricus Alfred Loisy.

Maar laten we eerst eens kort kijken naar de manier waarop Cumont omging met mogelijke parallellen. In het populaire *Religions Orientales* (1906) had hij zich zoals gezegd niet willen uitspreken over deze kwestie. In *Les mystères de Mithra* (1900) had hij dat wel gedaan, en ook in strikt wetenschappelijke encyclopedieën, die enkel in universiteitsbibliotheken geraadpleegd werden, deed hij dat. Wij hebben een passage uit een dergelijke publicatie van Cumont naar het Nederlands vertaald. In het Duitse mythologische lexicon van Wilhelm Roscher had hij, in 1897, dit laten verschijnen over de mogelijke banden tussen Mithras en het christendom:<sup>38</sup>

Wanneer de lezer recapituleert wat we zonet over de Mithras-religie gezegd hebben, zal hij verrast zijn door de vele gelijkenissen die zij vertoont met het christendom. Zoals de christenen leefden de aanhangers van de Perzische god in gemeenschappen met een sterke onderlinge verbondenheid en spraken zij elkaar aan met ‘vader’ en ‘broeder’. Zoals de christenen hadden zij ook een doop,

<sup>37</sup> Zie kort in Praet 2012, (veel) langer in Praet 2017.

<sup>38</sup> Cumont 1897: 3070-1; in zijn 2013: 141-164 leest men in veel langere versie ongeveer dezelfde gegevens in Chapitre 6: “Mithra et les religions de l’ Empire”.

een soort communie en een soort vormsel; zoals hen hielden zij hun leden een plichtenmoraal voor ('entolai' [Grieks]: Julianus, *Convivium* p. 336 C) en predikten onthouding [van vlees m.o.] (Porphyrius, *De abstinencia* 4, 16) en kuisheid (Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 40), zelfverzaking en zelfbeheersing. Net zoals de christenen, tenslotte, vertelden zij verhalen over een zondvloed en geloofden zij in de onsterfelijkheid van de ziel en in de opstanding der lichamen, in een hemel voor de gelukzaligen en in een door boze machten bewoonde hel. Wij hebben gezien dat de theologie van de mysteriën Mithras tot het equivalent van de Alexandrinische Logos heeft gemaakt en men mag aannemen dat dit niet de enige gelijkenis is die tussen hem en Christus voorhanden was, en dat de figuur van deze god die, tegen zijn eigen wil in, besluit de Oerstier neer te steken om het mensengeslacht tot leven te roepen en van de dood los te kopen, vergeleken is met de figuur van de Verlosser die zichzelf opofferde voor het heil van de wereld. Men kan zelfs een aanbidding door de herders, een [laatste] avondmaal en een hemelvaart van Mithras in de legenden terugvinden. Augustinus (*In Johannis evangelium tractatus* 7, p. 1140 Migne) vertelt ons dat hij een Mithraspriester (Pileati sacerdotem; Pileatus<sup>39</sup> verwijst hier veelmeer naar Mithras dan naar Attis) gekend heeft die de gewoonte had te zeggen: "et ipse Pileatus christianus est / en zelfs de god met de Frygische muts is christelijk." Vanaf de tweede eeuw (Celsus bij Origenes, *Contra Celsum* 6, 21) opponeerden de heidense filosofen de Perzische Mysteriën aan het christendom, klaarblijkelijk om de superioriteit van de eersten te bewijzen. De kerkelijke auteurs (Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 70, 78; *Apologia* 1, 66; Tertullianus, *De Corona* 15; *De praescriptione haereticorum* 40) volhardden van hun kant in hun standpunt dat de analogieën tussen beide religies te verklaren zijn als een imitatie door de duivel van de christelijke geloofsleer en de christelijke gebruiken. Zonder hier verder in te gaan op de vrijwel onoplosbare vraag van de wederzijdse beïnvloeding tussen beide culten, willen wij ons beperken tot de vaststelling dat de gelijkenissen in de leer de strijd tussen de Mithrasdienst en het christendom wel des te heftiger moesten doen ont-

<sup>39</sup> Pileatus of pilleatus betekent 'die de pilleus draagt', i.e. de Frygische muts, bij de Romeinen o.a. herkenningsteken van de vrijgelaten slaaf en daarom in de Franse Revolutie terug opgenomen.

vlammen. Ongetwijfeld is het christendom op geen enkele tegenstander gestoten die gevaarlijker was dan de Mithrascultus. Wij willen niet zo ver te gaan als Ernest Renan, die zei (*Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, p. 579): “Indien het christendom in zijn groei gestopt ware door een of andere dodelijke ziekte, dan was de wereld mithraïstisch geworden.”<sup>40</sup>), maar men kan zich toch de vraag stellen of in het begin van de derde eeuw de aanhangers van de Perzische god niet talrijker en machtiger waren dan de Jezusgelovigen. Maar de eerste invallen van de barbaren en vooral het verlies van Dacië (rond 256-275 n.C.) en kort daarna van de *Agri Decumates* [Zuid-West Duitsland m.o.] bracht deze religie (die vooral zeer verspreid was aan de grenzen van het Rijk) een zeer zware slag toe...

Heel wat claims en interpretaties van Cumont worden niet meer onderschreven door de hedendaagse specialisten van de Mithras-cultus, zeker niet dat er een één-op-één-concurrentie zou geweest zijn tussen Mithras en Christus, maar dit fragment geeft een goede indruk van de manier waarop het debat vroeger gevoerd werd, althans voor deze ene cultus die we nu nog even verder moeten voorstellen.

Cumont dacht dat de Mithras-cultus vanuit het Oosten in de Hellenistische en de Romeinse periode naar het Westen was geëmigreerd. Nu neigt men ernaar de oorsprong van de mysteriecultus in het Westen, misschien zelfs in Rome zelf te situeren. Maar de godheid waarrond de Romeinse cultus gecreëerd is, is wel degelijk zeer oud en Indo-Europees. Mithras vindt men reeds in de vroeg-Indische en vroeg-Perzische periode. Het centrale probleem is echter dat er enorme lacunes zijn in onze bronnen. We hebben zeer oude heilige teksten: voornamelijk hymnen, maar ook narratieve teksten (mythen en legenden) uit het tweede en het vroege eerste millennium uit Indië en Perzië. Dan hebben we eeuwen lang geen enkel of bijna geen enkel gegeven, om dan, van de eerste tot de vijfde eeuw van onze jaartelling, over heel wat archeologische en iconografische gegevens te beschikken, van London tot Doura-Europos aan de Eufraat, maar nu vrijwel zonder begeleidende teksten. In ons land is in 1998 een mithraeum uit de derde eeuw ontdekt in Tienen, met zeer interes-

<sup>40</sup> Renan 1882: 579: “Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste.” Anderen hebben dan weer variaties op de these van Renan bedacht, zoals Turcan 1972: 77: “Nous croyons plutôt qu’il serait devenu isiaque.” De moderne visie is dat geen enkele heidense cultus een exclusieve concurrentie aanging met het christendom of met elkaar. Zie Praet 2014.

sante overblijfselen van een groot feest.<sup>41</sup> De Perzen hebben het Oosten van de Middellandse Zee beheerst van de zesde tot de vierde eeuw en hebben een enorme invloed gehad op het jodendom en ook op andere culturen, maar we hebben voor de cultus van Mithras pas echt archeologische overblijfselen vanaf de eerste eeuw van onze tijdrekening. In hoeverre heeft de Romeinse cultus van Mithras nog iets te maken met het Mazdeïsme? Het Mazdeïsme was natuurlijk zelf geëvolueerd door het contact van de Perzen met de Babylonische cultuur en met hun astrologie. Daarom zijn de zogenaamde drie koningen die volgens Matteüs 2, 11 de ster volgden naar de geboorteplaats van de Koning der Joden niet met drie en ook geen koningen, maar Magoi: Perzische Mazdeïstische priesters die oorspronkelijk tot een aparte kaste behoorden maar in de Romeinse tijd als magiërs en vooral als specialisten van de astrologie bekend stonden.<sup>42</sup>

Onze kennis over de Romeinse Mithras is vooral afgeleid uit de archeologische bronnen. De aanhangers van Mithras kwamen samen in ondergrondse heiligdommen of in gebouwen waarvan het interieur de indruk wou wekken dat het om een grot ging, waarvan het plafond het hemelgewelf voorstelde, versierd met sterren, en voorzien van symbolen voor zon en maan. Licht en duisternis speelden een belangrijke rol in de cultus van Mithras die met de zonnegod Sol Invictus of Helios Apollo geassocieerd was. De centrale plaats werd ingenomen door reliëfs of fresco's waarop de tauroctonie afgebeeld stond: Mithras die de hemelstier doodt en zo aan de wereld en de mensheid vruchtbaarheid garandeert. Ook hierop zijn de hemellichamen afgebeeld (zon, maan en sterren, vaak ook de twaalf tekens van de dierenriem) en Mithras wordt geflankeerd door twee alter ego's, Cautes en Cautopates, die respectievelijk een opgeheven en een omgekeerde toorts dragen als symbolen voor de opgaande en de ondergaande zon. Mithras zelf lijkt dan wel in een solaire triniteit de middagzon te symboliseren. De staart van de stier eindigt doorgaans in een korenaar, en een slang en een hond trachten zich te laven aan het bloed van de stier, terwijl een schorpioen de teelballen van de stier drijft door te knippen. We kunnen hier niet ingaan op de zeer ingewikkelde interpretatie van de tauroctonie die door sommigen met vruchtbaarheid, door anderen met sterrenkunde en ook wel met astrale onsterfelijkheid is geassocieerd.<sup>43</sup> Vaak afgebeeld is ook het waterwonder, waarbij Mithras water produceerde door

<sup>41</sup> Zie Martens 2009.

<sup>42</sup> Zie voor de 'magoi' in het Westen het werk in twee volumes van Cumont & Bidez 1938.

<sup>43</sup> We verwijzen vooral naar het werk van Roger Beck (1984, 2004, 2006) voor een overzicht van de interpretaties en een aantal nieuwe hypothesen. Zie ook de wat fantasierijke hypothese van David Ulansey 1989.



een pijl te schieten in een rots of in de hemel. Dit is in de moderne literatuur vaak vergeleken met Mozes die met zijn staf op de rots slaat in *Numeri* 20, 2-13: een scène die door de vroege christenen vaak met de doop en het levengedende water van Christus is vergeleken.

Op ritueel gebied kenden beide culten de doop als inwijdingsritus. Ook hier kan men uit de gelijkenis echter geen directe overname afleiden, aangezien de christelijke doop stevige wortels had in de joodse traditie: denken we aan Johannes de Doper. Bovendien vormde de doop in het christendom de centrale inwijdingsrite terwijl we bij Mithras waarschijnlijk eerder te maken hebben met voorbereidende rituele zuiveringen, zuiverende abluties, zoals in zoveel heidense culten. Men weet ook dat de ingewijden een eed van geheimhouding dienden te zweren: voor die eed gebruikte men hetzelfde woord als men gebruikte voor de eed van trouw in het Romeinse leger: *sacramentum*. De christenen hebben het trouwens ook van die militaire context overgenomen, om de doopverbintenis, of elke rituele verbindende daad aan te duiden.<sup>44</sup> De inwijding in de Mithras-cultus bestond uit verschillende graden: meer bepaald een reeks van zeven inwijdingsgraden,<sup>45</sup> die overeenstemden met de zon, de maan en de vijf toen gekende planeten, en die men kan koppelen aan het opstijgen doorheen de sferen der planeten, waarbij de ingewijde los kwam van de negatieve of determinerende invloeden van de planeten, zoals die geleerd werden in de astrologie. In deze inwijdingen kwam ook een symbolisch 'geacteerde' dood en verrijzenis voor, die zowel in teksten als op afbeeldingen uit mithraea geattesteerd is. De kandidaat voor de inwijding werd geblinddoekt en met de handen op de rug gebonden op de grond neergeworpen en bedreigd met een zwaard of pijl en boog. Hij werd symbolisch gedood. Daarna werd de blinddoek afgenomen, de boeien werden doorgesneden en de ingewijde verrees tot een nieuw en radicaal anders leven.<sup>46</sup> Er is zelfs een bizar ceremonieel zwaard gevonden in het mithraeum van Riegel

<sup>44</sup> Een 'sacramentum' is datgene waarmee men iets sacraliseert, in de antieke rechtsleer: een waarborgsom die men in een tempel deponeerde om een formele gelofte te dekken, vandaar de gelofte, belofte, verbintenis zelf. De leer van de zeven sacramenten heeft trouwens maar vaste vorm gekregen in de twaalfde eeuw, met Petrus Lombardus († 1164): doop, vormsel, laatste oeliesel, biecht, eucharistie, huwelijk en priesterwijding. Deze zijn dan voor het Katholicisme bevestigd door het Concilie van Trente (1545-1563), maar de lijst geldt natuurlijk niet voor Protestanten.

<sup>45</sup> De Raaf (Corax) is verbonden met de planeet Mercurius, de bode der goden. De Bruid (Nymphus) verwijst naar Venus, de godin van de liefde. De Soldaat (Miles) staat voor Mars, de oorlogsgod. De Leeuw (Leo) is het dier van Jupiter, de koning der goden. De Pers (Perses) is gelieerd aan de Maan. De Zonneloper (Heliodromus) duidt op de Zon, Helios; en de hoogste graad van Vader (Pater) brengt ons bij de planetaire godheid Saturnus. De zeven graden worden besproken bij Origenes, *Contra Celsum* 6, 22-24 en staan ook afgebeeld op een vloermozaiek in een mithraeum in Ostia, zie Clauss 2012: 53.

<sup>46</sup> Voor kleurafbeeldingen van de schilderijen uit het mithraeum van Santa Maria in Capua Vetere, zie Clauss 2012: 10-14.

nabij Freiburg im Breisgau dat voor ons aanvoelen veeleer thuis hoort in een toneel- of goochel-act, waarvan de punt en het handvat van het zwaard verbonden waren met een halve cirkel zodat men het half onder zijn kleren kon dragen en de illusie wekken dat men doorboord was.<sup>47</sup>

Een opvallende gelijkenis bestaat er ook tussen de christelijke eucharistie en de cultusmaaltijden bij Mithras. In beide culten nuttigde men hierbij brood en wijn, en beide maaltijden verwezen naar het centrale offer uit de respectieve mythologieën. In de eucharistie staan brood en wijn natuurlijk symbool voor lichaam en bloed van Christus, en de maaltijd verwijst tevens naar het Laatste Avondmaal van Jezus met zijn leerlingen. In die zin knoopt de eucharistie dus aan bij de aloude joodse traditie van het Paasfeest, waar men ongedesemd brood nuttigde met wijn en bittere kruiden. Bovendien verwijzen brood en wijn bij Mithras naar een andersoortig offer. Mithras offert *niet* zichzelf op: het is niet Mithras zelf die sterft en verrijst.<sup>48</sup> De centrale scheppende én verlossende daad van Mithras is het doden van de stier: het is het bloed van de mythische stier dat de aarde vruchtbaar gemaakt heeft, en het materiële en spirituele welzijn van de mens verzekert.

Er zijn nog een aantal andere parallellen tussen het christendom en de Mithras-cultus. Een invloed die ontegensprekelijk is, maar laat, betreft de geboortedatum van Christus en Mithras. Het is nergens geattesteerd dat de eerste christenen de geboortedag van Jezus zouden gekend hebben, laat staan dat ze die zouden gevierd hebben. In Egypte, en in het Oosten in het algemeen, was men deze gebeurtenis geleidelijk wel gaan vieren, en wel op 6 januari, wat nog steeds de traditie is in het oosterse christendom, en natuurlijk ook weerspiegeld wordt in het Westerse feest van Driekoningen die geacht worden het kind Jezus bezocht te hebben bij zijn geboorte, niet twee weken later. Op 25 december viel in de antieke kalender de winterzonnnewende en de heidenen vierden op die dag de geboorte van de zon. Het was dus de geboortedag van de zeer populaire zonnegod Helios, geïdentificeerd met Apollo, geïdentificeerd met Sol Invictus, geassocieerd en uiteindelijk ook geïdentificeerd met Mithras. Tegen 300 n.C. hadden de christenen in het Westen 25 december als geboortedag van Christus aangenomen en meerdere christelijke bronnen geven aan dat dit doelbewust is gebeurd om het succes van de heidense feesten te counteren. Ook in de laat-antieke iconografie wordt Jezus soms met de

<sup>47</sup> Nu in het Badisches Landesmuseum te Karlsruhe. Zie de catalogus van de tentoonstelling in Karlsruhe, Badisches Landesmuseum 2013: 234 of voor een online foto [http://www.landmuseum.de/website/dyndata/Imperium\\_Mithras\\_04\\_Kultschwert.jpg](http://www.landmuseum.de/website/dyndata/Imperium_Mithras_04_Kultschwert.jpg)

<sup>48</sup> Hoewel iemand zoals Alfred Loisy dat wel gesteld heeft in zijn bekende werk over *Les mystères païens et le mystère chrétien*, zie hierover Praet & Lanny 2016.

zonnegod geïdentificeerd, wat trouwens al voorbereid was door omschrijvingen van Christus als *Sol Iustitiae*, Zon der Gerechtigheid. Denken we aan een mozaïek gevonden onder de Sint-Pietersbasiliek te Rome uit het begin van de vierde eeuw, waar Christus afgebeeld is als de zonnegod Helios, compleet met zonnewagen en stralenkrans.<sup>49</sup>

We komen nu langzaam tot een aantal methodologische bedenkingen die eigenlijk common-sense zijn. Om beïnvloeding te veronderstellen, laat staan te kunnen bewijzen, moet men ten eerste de chronologie kunnen reconstrueren. Welk aspect vinden we eerst in welke cultus? Wanneer men bijvoorbeeld pas echte bewijzen heeft voor de mysterie-variant van de Mithras-cultus vanaf de eerste eeuw van onze tijdrekening en dit in de westelijke provincies, is het niet zo waarschijnlijk dat Mithras invloed gehad heeft op Jezus zelf en zijn allereerste volgelingen, wellicht zelfs niet op Paulus en de evangelisten die in het Grieks schreven en men in het Oosten van het Romeinse Rijk dient te situeren. Het is wel mogelijk dat een dergelijke invloed er was vanaf de tweede eeuw, maar die kan natuurlijk ook in de andere richting hebben plaatsgevonden. Vervolgens moet men reëel contact kunnen bewijzen of op zijn minst aannemelijk maken door geografisch en sociologisch te specificeren. Kende bijvoorbeeld de intellectuele elite die filosofische interpretaties geeft van mythen en ritën wat zich afspeelde bij de lagere klassen en omgekeerd? Ook mag men nooit uit het oog verliezen dat gelijkenissen afkomstig kunnen zijn van een gemeenschappelijke, derde partij-oorzaak. Indien de Mithras-cultus bijvoorbeeld een opstanding der lichamen op het einde der tijden predikte, wat niet helemaal zeker is, dan is dat niet per se een rechtstreekse impact van Mithras op het christendom of van het christendom op Mithras, maar is het veel waarschijnlijker dat deze doctrine uit de gemeenschappelijke invloed van het Mazdeïsme kwam, dat het judaïsme op dit vlak beïnvloed heeft lang voor er sprake was van christendom of Mithras-mysteriën.<sup>50</sup> Maar in een aantal gevallen kan men toch wel spreken van contact en is er dus sprake van rechtstreekse invloed. Ook kan men gelijkenissen verklaren vanuit een structureel gegeven: een rituele maaltijd van wijn en brood is zo alledaags en banaal, dat men hier niet aan rechtstreekse invloed moet denken. Hetzelfde geldt voor het gebruik van water in rituele reinigingen. Bovendien moet men ook kijken naar de betekenis van een rite: indien dezelfde handelingen naar iets totaal anders verwijzen, is er slechts sprake van een oppervlakkige gelijk-

<sup>49</sup> De term 'Zon der gerechtigheid' komt uit *Maleachi* 3, 20; een afbeelding van Christus-Helios vindt men bv. bij Ferguson, p. 232. Zie ook de bijdrage van Annelies Lannoy over Kerstmis in de te verschijnen CSCT-bundel over Christelijke Feesten.

<sup>50</sup> Zie hierboven al i.v.m. de drie wijzen als Perzische 'magoi'.

kenis. De rechtstreekse invloed van de Mithrascultus op het christendom is dus bijna nergens bewezen en is in de meeste gevallen chronologisch en sociologisch veeleer onwaarschijnlijk, maar het moge toch duidelijk zijn dat het christendom sterk aansloot bij de algemene religieuze sfeer van de tijd, en dat het vooral via het judaïsme maar ook via andere culten heel wat elementen geïncorporeerd heeft die de christelijke boodschap zo niet aantrekkelijk, dan toch verstaanbaar maakten voor iemand die vertrouwd was met de taal van de heidense religiositeit.

## Conclusie

Op de vraag of het christendom beïnvloed is door de mysterieculten (één of meerdere of door het algemene principe) kan men zeer verschillende antwoorden geven. Heel wat theologen hebben categorisch “neen” geantwoord en gesteld dat het christendom uniek en zelfs goddelijk geïnspireerd is. Het tegenovergestelde standpunt is ingenomen door vertegenwoordigers van de vergelijkende godsdienstwetenschap die het christendom zagen als volledig gekopieerd van de mysterieculten. Voor sommigen was er zelfs geen historische Jezus, maar was het christendom gebaseerd op een pure mythe, gecombineerd uit andere mysterieculten. Tussen deze twee posities zijn een aantal middenposities mogelijk, zoals dat de goddelijke inspiratie vertolkt is in of doorheen de culturele context van die tijd.

Veel hangt natuurlijk af van de manier waarop men de vraag naar invloed gesteld heeft: men kan dat op heel veel verschillende niveaus, plaatsen en tijdperken doen. En dat is dan weer afhankelijk van manier waarop men de geschiedenis van het vroegste christendom ziet: gaat men ervan uit dat Jezus zelf een nieuwe godsdienst wou stichten, dan dient men zich af te vragen of hij kennis had van mysterieculten. Situeert men het christendom op het niveau van zijn eerste volgelingen, dan stelt zich de vraag op dat niveau maar nog steeds in Galilea-Judea. Volgens sommigen is het christendom pas echt gesticht door Paulus van Tarsus, die geboren is in Klein-Azië en gestorven is in Rome, rond 65 n.C. Paulus heeft Jezus nooit gekend en is geboren in Tarsus, een hellenistische stad in het huidige Turkije. Iemand zoals Cumont suggereerde subtiel dat Paulus wellicht wel bekend was met Mithras door aan te geven dat er een laat-antieke munt geslagen is in die stad met keizer Gordianus in de positie van Mithras tauroctonus (de stierendoder). Anderen replieceren dat er nooit een Mithraeum is gevonden in Tarsus. Nog anderen waren ervan overtuigd dat Paulus heilige teksten gelezen had van de mysterieculten, waarop dan weer gerepliceerd werd dat men nooit een heilig boek

van enige mysteriecultus gevonden heeft.<sup>51</sup> Maar men moet de zaken niet op die manier, cultus per cultus en plek per plek, bekijken: de vraag is of Paulus kennis kon hebben van de algemene structuur van een mysteriecultus. Focust men op de auteurs van de evangeliën dan moet men rekening houden met mensen die schreven tussen de val van Jeruzalem in 70 n.C. en het begin van de tweede eeuw, in zeer diverse regio's zoals wellicht Egyptisch Alexandrië, Syrië en Klein-Azië. Men kan de invloed van de mysterieculen ook situeren in de generaties na Paulus en de evangelisten; bij de Apologeten van de tweede eeuw, met hun theorieën over duivelse imitaties. Van zodra het christendom voornamelijk mensen aantrekt met een heidense in plaats van een joodse achtergrond, en dat is zeker al het geval vanaf de tweede eeuw, en absoluut zo in de derde eeuw, dan hebben we ook te maken met bekeerlingen die misschien zelf ingewijd waren geweest in de Eleusinische of andere mysteriën. Deze mensen brachten kennis en een zekere ingesteldheid mee van hun vorige religie, en hebben die ongetwijfeld meegegeven aan het christendom. In de vierde eeuw krijgen we massale bekeringen en dus nog meer invloed van mensen die uit deze religieuze tradities stamden. Men moet vanaf dan ook rekening houden met een bewuste 'acculturatie' met heidense gebruiken door de kerk zelf. Hier moet men ook vermelden dat onderzoekers van verschillende christelijke denominaties er andere visies op na houden. Inhoudelijk moet men ook bepalen over welk soort overnames men het heeft. Gaat het enkel over een gelijkenis of een overname op het vlak van de terminologie, of over de eigenlijke riten of over het gedachtengoed? Wanneer men een echte overname wil documenteren, is het een goede methodologische regel om een ontkoppeling aan te houden tussen rite en mythe.

Ook de persoonlijke overtuiging van de moderne onderzoekers speelt vaak een rol. Heel wat Protestanten werkten of werken vanuit het paradigma dat er een oorspronkelijk, 'rein' geloof was in de eerste generaties van het christendom, maar dat de bekering van Keizer Constantijn (312-337 n.C.) en de massale bekeringen in de loop van de vierde eeuw onder de invloed van de socio-economische en politieke bevoordeling van de Kerk door de politiek, ook een paganisering van het christendom tot gevolg gehad heeft. Zij zien in de Katholieke Kerk en in de rites die niet in de Bijbel vermeld staan maar wel door de Katholieken ontwikkeld zijn, een invloed van het heidendom in het algemeen, en dan op een aantal punten, van de heidense mysterieculen in het

<sup>51</sup> Zie Cumont 2013: 31: "Mithra s'établit fortement dans cette contrée, où Tarse l'adorait encore à la fin de l'Empire." Zie de inleiding door Belayche en Mastrocinque, passim, voor besprekingen van mogelijke invloed. Belayche is veel terughoudender dan Mastrocinque, zie ook zijn boek uit 2009. Praet & Lannoy bespreken de visie van Loisy op invloeden door Mithras en anderen.

bijzonder. Dit wordt dan weer heftig bestreden door Katholieke onderzoekers. Vanuit een heel andere motivering zullen sommige neo-heidenen overblijfselen van de mysterieculten zoeken in het christendom omdat zij graag geloven dat deze nooit volledig verdwenen zijn en als het ware ondergronds gegaan zijn om te overleven. We hebben een aantal common sense regels besproken om contact aannemelijk te maken, maar we hebben ook gezien dat de taal van de mysteriën overgenomen is door filosofen vanaf Plato. Men diende dus niet zelf ingewijd te zijn in een heidense cultus om iets te weten over de antieke mysteriën. Ook is het duidelijk reeds aanwezig in een joods filosoof zoals Philo van Alexandrië, die tijdgenoot was van Jezus en Paulus. Iedereen die Plato, of Philo, gelezen had, wist wat het basisschema van een mysteriecultus was. Wat het eigenlijk geheim van deze of gene cultus was, zal men dan wel niet geweten hebben, en ook de specifieke rituelen en formules die men uitsprak, zal men niet tot in de details gekend hebben, maar dat was ook niet nodig om te kunnen spreken van invloed. Wie het *Symposium* leest, wordt zelf door Socrates en Diotima doorheen de verschillende stadia van een inwijding begeleid. Dat betekent dat alle argumentaties die erop gebaseerd zijn dat er in een bepaalde regio of een gegeven periode geen archeologische bewijzen zijn voor de aanwezigheid van deze of gene cultus, geen rekening houden met het feit dat de algemene gegevens bekend waren aan ‘profanen’. Men kan dus niet zomaar stellen dat joden of christenen zich niet inhielden met heidense culten en rituelen. Men heeft echter de indruk dat de academische hyperspecialisatie een negatieve impact heeft op dit debat: de specialisten van de antieke filosofie lezen niet meer wat de godsdiensthistorici van heidendom en/of jodendom en/of christendom publiceren, en al evenmin de primaire bronnen waarover hun collega’s werken. Het is natuurlijk onmogelijk geworden om dit alles als één individu te overzien. De documentatie van een enkele cultus zoals die van Mithras is sinds de tijden van Cumont exponentieel gestegen, en dat geldt voor al deze culten. Het jodendom vanaf de Tweede Tempel-periode, in al haar diversiteit en contacten met Perzische en Hellenistische tradities, en het christendom in de eerste eeuwen zijn onderwerpen geworden die niemand academisch nog kan overzien. Het aantal problemen is daarbij groter en niet kleiner geworden. Deze bijdrage, wat langer dan de gebruikelijke *Tetradio*-artikels, kan deze problemen niet oplossen, maar wel enig idee geven van de debatten die erover gevoerd zijn en die men nog steeds hierover voert.

## Bibliografie

- Ackerman, R. 2002. *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York – London: Routledge.
- Amsler, F. (ed.) 2013. “Quelle place pour Alfred Loisy dans l’histoire de la recherche en exegese biblique et en sciences des religions?”, in special issue of *Mythos: Rivista di Storia delle religioni* 7 (n.s.): 8-143.
- Anrich, G. 1894. *Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Auffarth, C. 2006. “Licht vom Osten. Die antiken Mysterienkulte als Vorläufer, Gegenmodell oder katholisches Gift zum Christentum”, in *ARG* 8: 206-226.
- Auffarth, C. 2013. “Mysterien (Mysterienkulte)”, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 25, Stuttgart: A. Hiersemann, 422-471.
- Badisches Landesmuseum 2013. *Imperium Der Götter: Isis, Mithras, Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich*. Tentoonstellingscatalogus. Karlsruhe: K. Theiss.
- Baeumer, M. L. 2006. *Dionysos und das Dionysische in der Antiken und Deutschen Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Beck, R. L. 1984. “Mithraism since Franz Cumont”, in H. Temporini & W. Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 17.4, Berlin: de Gruyter, 2002-2115.
- Beck, R. L. 2004. “Mithraism after ‘Mithraism since Franz Cumont’”, in *Beck on Mithraism: Collected Works with New Essays*. Aldershot: Ashgate, 3-24.
- Beck, R. L. 2006. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: Oxford University Press.
- Benko S. 1980, “Pagan Criticism of Christianity during the first two centuries A.D”, in: *ANRW*, II, 23.2: 1055-1118.
- Biebuyck, B., D. Praet & I. Vanden Poel 2005. “The Eternal Dionysus: The Influence of Orphism, Pythagoreanism and the Dionysian Mysteries on Nietzsche’s Philosophy of Eternal Recurrence”, in *Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, Jaargang 149, Heft 1: 52-77.
- Bonnet C., V. Pirenne-Delforge & D. Praet (eds), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*. Rome: BHIR – Turnhout: Brepols.
- Bornkamm, G. 1967. “Mysterion”, in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 4. MI: Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 808.
- Bremmer, J. N. 2014. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin: de Gruyter.
- Brown, R. E. 1968. *The Semitic Background of the term “mystery” in the New Testament*. Facet Books Biblical Series 21. Philadelphia: Fortress Press.
- Brown, R. E. 1990 e.a. (eds). *The Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall.
- Burkert, W. 1972. *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter.

- Burkert, W. 1984. *Die Orientalisierende Epoche in der Griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg: Winter.
- Burkert, W. 1987. *Greek Religion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Burkert, W. 1996. *Klassisches Altertum und Antikes Christentum: Probleme einer übergreifenden Religionswissenschaft*. Berlin: de Gruyter.
- Burkert, W. 2003. *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*. 4. Auflage, München: Beck.
- Burkert, W. 2011. *Griechische Religion der Archaischen und Klassischen Epoche*. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Casadio, G. 2009. "Ancient Mystic Religion: The Emergence of a New Paradigm from A. D. Nock to Ugo Bianchi", in *Archaeus: Studies in the History of Religions* 13: 35-94.
- Charlesworth, J. H. 1985 (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha 2: Expansions of the Old Testament*. N.Y.: Garden City.
- Clauss, M. 2012. *Mithras: Kult und Mysterium*. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern.
- Clauss, M. 2013. "Mithras und Christus. Der Streit um das wahre Brot", in *Badisches Landesmuseum* 2013: 243-249.
- Cumont, F. 1897. "Mithras", in W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, II.2, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, K 3028-3071.
- Cumont, F. 1899. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Vol. I. Brussels: Lamertin.
- Cumont, F. 2006. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Introduction by C. Bonnet & F. Van Haepelen (eds). (Bibliotheca Cumontiana – Scripta Maiora [BICUMA], 1). Rome: Aragno – Turnhout: Brepols.
- Cumont, F. 2010. *Lux perpetua*. B. Rochette & A. Motte (eds). (Bibliotheca Cumontiana – Scripta Maiora [BICUMA], 2). Rome: Aragno – Turnhout: Brepols.
- Cumont, F. 2013. *Les mystères de Mithra*. N. Belayche & A. Mastrocinque (eds). (Bibliotheca Cumontiana – Scripta Maiora [BICUMA], 3). Rome: Aragno – Turnhout: Brepols.
- Cumont, F. & J. Bidez 1938. *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Devreker, J. & I. Claerhout 2008. *Pessinus: Sacred City of the Anatolian Mother Goddess*. Istanbul: Homer Kitabevi.
- Duthoy, R. 1969. *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*. Leiden: Brill.
- Edmonds, R. G. III 2011 (ed.). *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, J. 1970. *The religions of the Roman Empire*. London: Thames & Hudson.
- Frank, M. 1982. *Der Kommende Gott: Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- Frazer, J. G. 1998. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: A New Abridgement from the Second and Third Editions*. Robert Fraser (ed.). Oxford – New York: Oxford University Press.
- Fürst, A. 2006. *Der Apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus: zusammen mit dem Brief des Mordechai an Alexander und dem Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gager, J. 1975. “The End of Time and the Rise of Community”, in *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 19-65.
- Gager, J. 1999. “Christian Missions and the Theory of Cognitive Dissonance”, in D. G. Horrell (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Edinburgh: T&T Clark, 177-194.
- Gordon, R. 2002. “Mysterienreligion”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup> 5: 1638-1640.
- Gernet, L. 1968. *Anthropologie de la Grèce Antique*. (Préface de Jean-Pierre Vernant) Paris: Maspero.
- Gladd, B. L. 2009. *Revealing the Mysterion: The Use of ‘Mystery’ in Daniel and Second Temple Judaism with its bearing on First Corinthians*. Berlin: de Gruyter.
- Graf, F. 2011a. “Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults”, in D. Hellholm, T. Vegge, O. Norderval, & C. Hellholm (eds), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Berlin – Boston: de Gruyter: 101-114.
- Graf, F. 2011b. “Mysteries, Baptism, and the History of Religious Studies. Some Tentative Remarks”, in: F. Prescendi and Y. Volokhine (eds), *Dans le laboratoire de l’historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*. Genève: 91-103.
- Graf F. s.d. “Mysteries” in: *The New Pauly*. Brill Referenceworks, brillonline.
- Gunkel, H. 1903. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hamilton, J. 1977. “The Church and the Language of Mystery: The First Four Centuries”, in *Ephemerides Theol. Lovanienses* 53: 479-494.
- Harvey, A.E. 1980. “The Use of Mystery Language in the Bible”, in *JThS* 31: 320-336.
- Janse, M. 2013. Review van J. B. Torres Guerra, *Vtroque Sermone Nostro: Social and Literary Bilingualism in the Roman Empire*. (Colección Mundo Antiguo 14.) Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2011. In *CR*: 463-465.
- Keulen W. & U. Egelhaaf-Gaiser 2015 (eds). *Apuleius Madaurensis Metamorphoses, Book XI. Text, Introduction and Commentary*. Commentary written by W. Keulen, S. Tilg, L. Nicolini, L. Graverini, S. Harrison, S. Panayotakis & D. van Mal-Maeder. Appendices written by F. Drews, W.S. Smith & U. Egelhaaf-Gaiser. Leiden: Brill.
- Kloft, H. 2010<sup>4</sup>. *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*. München: Beck.
- Lagrange, M.-J. 1919a. “Les mystères d’Eleusis et le christianisme”, in *Revue biblique* 28: 157-217.
- Lagrange, M.-J. 1919b. “Attis et le christianisme”, in *Revue biblique* 28: 419-480.

- Lagrange, M.-J. 1920. "Les mysteres paiens et le mystere chrétien", in *Revue biblique* 29: 420-446.
- Lannoy, A. 2012a. *Het christelijke mysterie: De relatie tussen het vroege christendom en de heidense mysterieculten in het denken van Franz Cumont en van Alfred Loisy, in de context van het modernisme*. Doctoraat UGent.
- Lannoy, A. 2012b. "Le Jubilé Loisy de 1927: Entre histoire des religions et histoire du christianisme", *Revue de l'histoire des religions* 229(4): 503-526.
- Lannoy A. 2012c. "St Paul in the Early 20th Century History of Religions: 'The Mystic of Tarsus' and the Pagan Mystery Cults after the Correspondence of Franz Cumont and Alfred Loisy", in *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 64(3): 222-239.
- Lannoy, A. 2013. "Comparing Words, Myths, and Rituals: Alfred Loisy, Franz Cumont, and the Case of *Gaionas le δειπνοκρίτης*", in Amsler: 109-123.
- Lannoy, A. forthcoming. "*I am the Einstein of history of religions*": *Alfred Loisy and the Making of History of Religions in France (1890-1920)*.
- Lannoy, A & C. Bonnet 2017. "Narrating the Past and the Future: The Position of the *religions orientales* and the *mystères païens* in the Evolutionistic Histories of Religion of Franz Cumont and Alfred Loisy", *Archiv für Religionsgeschichte*.
- Lannoy A., C. Bonnet & D. Praet (eds) 2017. "*La comparaison est la lumière de l'histoire*": *La correspondance entre Franz Cumont et Alfred Loisy*, 2 vols.: *Lettres and Commentaires*. Paris: Academie des Inscriptions et Belles Lettres.
- Lease, G. 1980. "Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations", in: *ANRW* II.23.2: 1306-1332.
- Loisy, A. 1911. "The Christian Mystery", in *The Hibbert Journal* 10: 45-64.
- Loisy, A. 1919. *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Paris: Nourry.
- Loisy, A. 1930. *Les mystères païens et le mystère chrétien*. 2nd ed. Paris: Nourry.
- Marchand, S. 2003. "From Liberalism to Neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the Religious Turn in *Fin-de-Siècle* German Classical Studies", in *Out of Arcadia*. Special issue of *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46 (S79): 129-160.
- Marchand, S. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martens, M. 2009. "The Mithraeum in Tienen (Belgium). The remains of a feast in honour of Mithras," in: Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet: 215-232.
- Mastrocinque, A. 2009. *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*. (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 26.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Meier, J. P. 1991. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus 1: The Roots of the Problem and the Person*. New York.
- Meyer, M. W. 1987. *The ancient mysteries. A sourcebook of Sacred Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Nock, A. D. 1961. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. London: Oxford University Press.
- Nock, A. D. 1964. *Early gentile Christianity and its Hellenistic background*. New York: Harper & Row.
- Nock, A. D. 1972. "Hellenistic mysteries and Christian sacraments." In: Id. & Z. Stewart (eds), *Essays on religion and the ancient world*. Oxford: Clarendon press: 791-820.
- Pettazzoni, R. 1924. *I Misteri: Saggio di una teoria storico-religiosa*. Bologna: Nicola Zanichelli.
- Prescendi, F. 2013. "Du sacrifice du roi des Saturnales à l'exécution de Jésus", in A. Nagy and ead. (eds), *Sacrifices humains: discours et réalités*. Paris, 231-247.
- Praet, D. 1995. *De God der goden. De christianisering van het Romeinse Rijk*. Kapellen: Pelckmans.
- Praet, D. 2011. "Franz Cumont, the Oriental Religions, and Christianity in the Roman Empire: A Hegelian View on the Evolution of Religion, Politics, and Science", in T. Gooch, D. De Vries & A. Molendijk (eds), *Papers of the Nineteenth-Century Theology Group*, vol. 42. Eugene, Ore.: Wipf and Stock Publishers: 133-158.
- Praet, D. 2012. "Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden: Teleologie, universalisme en de symboliek van de elementen in de godsdienst-filosofie van Franz Cumont," in T. Claes (ed.), *Door denken en doen: essays bij het werk van Ronald Commers*. Gent: Academia Press: 177-219.
- Praet, D. 2013. "Symbolisme, évolution rituelle et morale dans l'histoire des religions: le cas du Taurobolium dans les publications et la correspondance de Franz Cumont et d'Alfred Loisy," in Amsler: 127-142.
- Praet, D. 2014. "Oriental Religions and the Conversion of the Roman Empire: The Views of Ernest Renan and of Franz Cumont on the Transition from Traditional Paganism to Christianity", in D. Engels & P. Van Nuffelen (eds), *Religion and Competition in Antiquity*, (Collection Latomus, 343), Brussels: Editions Latomus: 285-307.
- Praet, D. 2015. "Le problème de l'astrologie dans le contexte idéologique de l'affaire Cumont: les relations entre religion et sciences dans l'Antiquité et dans les universités d'Etat belges", in D. Praet & B. Bakhouch (eds), *Franz Cumont, astrologie (Bibliotheca Cumontiana – Scripta Minora [BICUMI], 4)*, Turnhout: Brepols: xliii-lvii.
- Praet, D. 2017. "L'affaire Cumont. Idéologies et politique académique à l'université de Gand au cours de la crise moderniste", in D. Praet, C. Bonnet & J. De Maeyer (eds), *Science, Religion and Politics during the Modernist Crisis. Science, Religion et Politique à l'époque de la Crise Moderniste*, Studies van het Belgisch Historisch Instituut te Rome. Turnhout & Rome: Brepols, 2017, 401-474.
- Praet, D. & A. Lannoy 2016. "Alfred Loisy's Comparative Method in les Mystères Païens et le Mystère Chrétien." *Numen. International Review for the History of religions*, 64: 64-96.
- Renan, E. 1882. *Marc Aurèle et la fin du monde antique*. Paris: Calmann Lévy.
- Reitzenstein, R. 1904. *Poimandres: Studien zur Griechisch-ägyptischen und Frühchristlichen Literatur*. Leipzig: Teubner.

- Reitzenstein, R. 1910 (1927<sup>3</sup>) *Die Hellenistischen Mysterienreligionen: Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig: Teubner.
- Reitzenstein, R. 1921. *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn: Marcus & Weber.
- Reitzenstein, R. 1978. *Hellenistic Mystery-religions: Their Basic Ideas and Significance*. J. E. Stealy (trans.). Pittsburgh: The Pickwick Press.
- Riedweg, C. 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin: de Gruyter.
- Roessli, J.-M. 2013. "Les mystères païens et le mystère chrétien d'Alfred Loisy (1857-1940) et sa place dans les débats sur les origines du christianisme au début du XX<sup>e</sup> siècle", in Amsler: 73-95.
- Rousselle, A. 1999. "Cumont, Loisy, et la Revue d'histoire et de littérature religieuse", in *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée*. *MEFRIM* 111(2): 577-598.
- Rudolph, K. 2005. "Mystery Religions", *Encyclopedia of Religions*, Second Edition, New York: Thomson Gale, vol. 9: 6326-6634.
- Saïd, E. 1978. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon Books. [Nederlandse vertaling: 2005. *Oriëntalisten*. Amsterdam – Antwerpen: Mets & Schilt / Standaarduitgeverij.]
- Scarpi, P. 2008<sup>4</sup>. *Le Religioni dei Misteri*. Roma: Fondazione Lorenzo Valla & Mondadori.
- Scheerlinck, E. 2014. *An Orient of Mysteries: Franz Cumont's views on "Orient" and "Occident" in the context of Classical Studies in the late nineteenth and early twentieth centuries*. Doctoraat UGent.
- Schwartz, M. A (vert.) 1996<sup>3</sup>. *Apuleius. De Gouden Ezel: Metamorphosen*. Amsterdam: Athenaeum-Polak en Van Gennep.
- Sharpe, E. J. 1986<sup>2</sup>. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth.
- Sheldon, H. C. 1918. *The Mystery Religions and the New Testament*. New York: Abingdon Press.
- Simon, M. 1975. "The Religionsgeschichtliche Schule, Fifty Years Later." *Religious Studies* 11(2): 135-144.
- Smith, J. Z. 1994. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stupperich, R. 1984. "Mysterium", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Stuttgart. Vol. 6: 263-267.
- Theisen, G. & A. Merz. 2011. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Turcan, R. 1972. "Les religions orientales dans l'empire Romain." In H. Puech (ed.), *Histoire des religions*. II.1. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard, 33-80.
- Turcan, R. 1981. *Mithra et le mithriacisme*. (Que sais-je? nr. 1929) Paris: PUF.
- Turcan, R. 1989. *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris: Les Belles Lettres.

- Ulansey, D. 1989. *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. New York (N.Y.): Oxford university press.
- Van Dolen, H. L. & J.-J. Flinterman 1996. *Lucianus van Samosate, De ontmaskering van de charlatans*. Amsterdam: Athenaeum-Polak en Van Genneep.
- Verbruggen, H. (vert.) 1995. *Homerische hymnen*, Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door H. Verbruggen. Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- Vermeersch, E., Over God. Antwerpen: Uitgeverij Vrijdag, 2016.
- Vermaseren, M. J. 1969. "Hellenistic Religions", in C. J. Bleeker and G. Widengren (eds), *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions*, vol. I, Leiden: Brill, 495-532.
- Wedderburn, A. J. M. 2005. "Paul and the Mysteries Revisited", in C. Strecker (ed.), *Kontexte der Schrift*. 2 vols. Stuttgart, vol. 2: 260-269.
- Wiens, D. H. 1980. "Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment", in H. Temporini and W. Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 23, Berlin: de Gruyter, 1248-1284.
- Zeller, D. 1994. "Mysterien/ Mysterienreligionen", in *TRE* 23: 504-526.

